B. II. 11.

1183

β'

42

Vermischte
Philosophische
Schriften

von

Christoph Meiners,
Professor der Weltweisheit in Göttingen.

Zweyter Theil.

Leipzig, 1776.
in der Weygandschen Buchhandlung.

Coburger
Landes
Bücherei

I.

Psychologisches Fragment über die Verschiedenheiten des innern Bewustseyns.

Wenn man nicht auf schlummernde, oder noch zu entwickelnde Fähigkeiten, sondern auf den wirklichen Gebrauch, und die Aeuserungen thätiger Kräfte sieht; so sind Menschen nicht so sehr von allen, ihnen untergeordneten Thieren, die vollkommensten Individua unsers Geschlechts nicht so sehr von den verworfensten Ungeheuern an Leib und Seele verschieden, als derselbige Mensch zu verschiedenen Zeiten von sich selbst verschieden ist.

Wenn wir uns Shakespear und Newton in den glücklichen Stunden vorstellen, in welchen die Anstrengung der Organen der Einbildungskraft, und des Verstandes einer Fieberhitze gleich kam, in den Augenblicken, wo

jener entfernte Gegenstände durch die gespannte Phantasie lebhafter wahrnahm, als andre Menschen sie mit ihren leiblichen Augen sehen, und die kleinsten Bewegungen der geheimsten Fibern unsers Herzens mit eben dem Geiste durchdrang, womit dieser die innersten Triebfedern der ihm sich offenbahrenden Natur entdeckte: — und dann wiederum eben diese Göttergleichen Männer uns in dem Todesschlummer einer tiefen Ohnmacht, oder der paralytischen Betäubung eines traumlosen Schlafes denken; so müssen wir nothwendig über den wunderbaren Bau, und die unergründliche Zusammensetzung des geheimnißvollen Geschöpfes, des Menschen, erstaunen, der in dem kurzen Raume weniger Augenblicke bald ganze Welten umfaßt, und bald nicht einmal den kleinen Fleck wahrnimmt, den sein erstarrender, oder aufgelöster Körper drükt.

Im Menschen sind nur wenige, oder gar keine Organen, die ein nie ruhendes Principium von Selbstbewegung in unaufhörlicher Thätigkeit unterhielte; wenige Kräfte, und Triebfedern, die, ohne Erschöpfung zu leiden, niemals aufhörten gespannt zu seyn: wenigstens sind diejenigen Werkzeuge, wodurch

wir empfinden, und durch deren Vermittelung wir denken, in einem steten Uebergange von Arbeit zur Ruhe, und von der Ruhe zur Arbeit: sie verlieren während der Anstrengung immer mehr Theile und Kräfte, als sie ersetzt erhalten, und brauchen daher nothwendig Augenblicke der Ruhe, um ergänzt, oder ersetzt zu werden. Nerven, die stets empfänden, würden bald gefühllos werden, und Fibern, die eine ununterbrochene Meditation stets gespannt erhielte, würden bald anfangen, ihre Dienste zu versagen. Der größte Geist muß sich daher durch einen Zustand von Gefühllosigkeit, und Nichtdenken zur Fähigkeit lebhaft zu empfinden, und glücklich zu denken vorbereiten, und zu gewissen Zeiten in den Zustand einer Pflanze oder eines Embryo zurückkehren, wenn er nachher der Vorzüge des Menschen im vollen Maaße genießen will.

Alle Menschen ohne Ausnahme (und was vom Menschen gilt, gilt wahrscheinlich von allen übrigen Thieren) fallen daher nach den weisen Einrichtungen der nicht blos schaffenden, sondern auch erhaltenden Natur, in solche Zustände, in welchen alle äusere und innere Sinne ruhen, und die unmittelbaren Werkzeuge

der Seele ihre angewiesene Geschäfte aus-setzen: in Zustände, in welchen wir durch keinen äusern Sinn solche Eindrücke erhalten, deren Gegenwart wir wahrnähmen, keine Seelenkraft auf eine so merkliche Art äusern, daß wir uns ihrer Wirksamkeit bewußt würden; wo der ganze Mensch also weder empfindet, noch erinnert, weder Begriffe abzieht, noch verbindet, weder verlangt, noch verabscheut, wo er endlich nicht weiß, daß er ist und war: und weder sich selbst, noch die ihn umgebende Gegenstände, oder die ehemals mit ihm vorgegangenen Veränderungen kennt.

Diesen Zustand nennt man den Verlust, oder die gänzliche Beraubung des Bewußtseyn unserer selbst: er kann so wenig für den Menschen, als irgend ein andres denkendes Wesen ein gewöhnlicher Zustand, sondern nur ein Zustand der Erholung seyn. Je mehr der Mensch bey zunehmender Cultur die Empfindlichkeit der Nerven erhöht, je öfterer, und besser er seine Kräfte anspannt und entwickelt; desto seltener versinkt er in diesen dem Tode, oder der gänzlichen Auflösüng unsers Körpers am meisten verwandten Zustand. Der aufgeklärte, tiefdenkende Gesellschafter,

der

der die sichtbaren Theile seines Körpers zu selten und wenig, und die unsichtbaren hingegen zu häufig und unmäßig braucht, dessen Empfindlichkeit also vorzüglich aus Nervenschwäche entsteht, kommt meistens, so lange er gesund ist, dem beschriebenen Zustande nur in unendlichen, oder wenigstens unbestimmlichen Annäherungen entgegen, ohne wirklich in ihn über zu gehen. Unser Schlaf ist gewöhnlich nur leichter Schlummer, den die schwächsten von ausen her kommende Eindrücke vertreiben können, oder der auch, wenn er recht tief ist, weniger durch die Ruhe der äusern Sinne, als durch die auserordentliche Lebhaftigkeit der innern Seelenorganen erzeugt wird. Unter den edlen Ständen unserer Gesellschaften finden sich nur sehr wenige Personen, die des Glücks eines traumlosen Schlafs genössen; gewöhnlich arbeitet, wenn unsere äusere Sinne, auch gegen uns bemerkbare, Eindrücke der sie umgebenden Gegenstände, verschlossen sind, die Phantasie, oder irgend eine andere Seelenkraft, und meistens um desto heftiger, je mehr die Gefühllosigkeit der, an der Oberfläche des Körpers liegenden Nerven zunimmt. Viel häufiger und länger sinken Kinder, Wilde

und Wilden ähnliche Mitglieder bürgerlicher Gesellschaften in die heilsame Vergessenheit ihrer selbst, ihres gegenwärtigen und vergangenen Zustandes, während welcher die Natur im stillen, und ohne unser Zuthun zur Erhaltung oder Stärkung des ganzen Individuums beschäftiget ist.

Aus diesem gänzlichen Nichtbewußtseyn, erwacht der Mensch zu einem Zustande, in dem man unbeschreiblich viele Grade wahrnimmt. Man kann diese steigenden und fallenden Grade des Wachens so wenig als in andern Fällen, wo etwas auf eine unmerkliche Art ab und zunimmt, aufzählen, und durch bestimmte Ausdrücke von einander unterscheiden; unterdessen lassen sich doch die sehr merklichen Abweichungen des Zustandes, den wir Wachen nennen, wahrnehmen, und durch Wörter, die in unserer Sprache vorräthig, aber nicht gnug bestimmt waren, fixiren.

Wenn wir entweder durch einen, oder mehrere äusere Sinnen einen oder mehrere Eindrücke zu gleicher Zeit erhalten, die so beschaffen sind, daß wir selbst ihre Gegenwart wahrnehmen; — oder, wenn wir eine oder mehrere unserer Seelenkräfte auf eine uns

selbst

selbst so merkliche Art üben, daß wir selbst wissen, daß wir thätig sind: wenn wir also die Ueberbleibsel ehemaliger Eindrücke, die man Ideen, Begriffe, Vorstellungen, Bilder, nennt, zurückrufen, unter einander verbinden, und allgemein machen; nach ihnen, oder gegenwärtigen Eindrücken, Gegenstände suchen, oder fliehen, und dies alles auf eine solche Art verrichten, daß wir uns der Aeuserungen unserer Kräfte bewußt sind; so kann man in einem jeden dieser Fälle sagen, daß wir uns im Zustande der Apperception, der Anerkennung befinden, und daß wir einige Veränderungen unserer Organen, und einiger Wirkungen unserer Kräfte appercipiren, anerkennen, uns ihrer bewußt sind.

Sehr oft können gewisse Veränderungen unserer sinnlichen Werkzeuge, gewisse Aeuserungen unserer Kräfte uns so innigst und ganz beschäftigen, unsere Aufmerksamkeit in einem so auserordentlichen Grade auf sich ziehen, daß wir uns zwar beyder bewußt sind, aber nicht daran denken, oder uns darauf besinnen, daß wir es sind, die wir durch unsere Sinne leiden, oder durch unsere Kräfte thätig sind.

Die hellste Apperception der in uns vorgehenden Veränderungen findet dann und wann ohne ein klares Bewußtseyn unseres Daseyns, ohne das lebhafte Gefühl unser selbst (conscientia sui ipsius) statt, das wir nur alsdenn haben, wenn wir nicht blos auf eine uns selbst bewußte Art denken und handeln, sondern auch wissen, daß wir es sind, die leiden und handeln, daß unsere Sinne es sind, die Veränderungen leiden, und unsere Kräfte, die Wirkungen hervorbringen. Wenn also mit Apperception das Bewußtseyn unsers Daseyns verbunden seyn soll; so müssen wir die klaren, anerkannten Veränderungen unserer Sinne von den Sinnen selbst, die klaren Vorstellungen, von den Kräften, die sich mit ihnen beschäftigen, unterscheiden, und zugleich wahrnehmen, daß die erschütterten Sinne, unsere Sinne, daß die thätigen Kräfte unsere Kräfte sind.

Ungeachtet wir aber bey vielen sinnlichen Eindrücken und Vorstellungen, deren Gegenwart wir uns bewußt sind, uns selbst und unser Daseyn nicht klar erkennen, und nicht daran denken, daß unsere Sinne jetzt erschüttert, unsere Kräfte geübt werden; so verschwindet

schwindet doch in beyden Fällen, das Gefühl unsers Daseyns niemals gänzlich, sondern alle uns bemerkbare Sensationen, und klare Begriffe sind stets mit einem dunkeln Bewußtseyn unserer selbst verbunden. So gar in den Augenblicken der tiefsten Meditation, wenn wir uns selbst am meisten vergessen, und am wenigsten daran denken, daß wir es sind, die jetzt leiden oder handeln, schreiben wir doch niemals die klaren Eindrücke und Vorstellungen, die uns beschäftigen, andern Personen zu. Alle Handlungen, die wir in solchen Entfernungen von uns selbst, vornehmen, zeugen, daß wir uns, wenigstens auf eine dunkle Art, bewußt sind, daß die Eindrücke, die wir wahrnehmen, von unsern Sinnen empfangen, und die Wirkungen unserer Kräfte von uns selbst hervorgebracht werden.

Die Anerkennung klarer Eindrücke und Begriffe kann nur alsdann von dem klaren Gefühl unsers Daseyns getrennt seyn, wenn weder die Bewegungen unserer Sinne, noch die Thätigkeit unserer Seelenkräfte mit Vergnügen, oder Schmerz verbunden sind. So bald aber Veränderungen, die in uns vorgehen, mit merklichen Graden von Lust, oder Unlust beglei-

begleitet sind; so ist Wahrnehmung unzertrennlich mit dem Gefühl unsers Daseyns, Apperceptio, mit Conscientia sui ipsius verbunden. Eben die angenehmen, und unangenehmen Empfindungen nehmlich, die die anerkannten Eindrücke und Vorstellungen mit sich führen, werfen uns nothwendig auf uns selbst zurück, machen uns nothwendig fühlen, daß unsere Sinne bewegt, und unsere Kräfte geübt werden, daß wir es sind, welche leiden, oder handeln.

So wohl in der Anerkennung der in uns vorgehenden Veränderungen, als in dem Gefühl unsers Daseyns finden unendlich viele Grade statt. Sowohl unsere Sinne, als unsere Kräfte sind unbestimmlich vieler Anstrengungen fähig, die wir alle wahrnehmen, aber nicht gleich klar und lebhaft appercipiren. Mit der Stärke und Schwäche der sinnlichen Eindrücke, und der Wirksamkeit unserer Kräfte steigt und fällt die Apperception, wie das Gefühl unsers Daseyns mit der Lebhaftigkeit des Schmerzes und Vergnügens ab, oder zunimmt. Auch hier gränzen die entgegen gesetztesten Zustände sehr nahe an einander. Die heftigsten Erschütterungen unserer Sinne, und

die höchste Wirksamkeit unserer Kräfte, die wir mit der klarsten lebhaftesten Anerkennung wahrnehmen, erzeugen Erschöpfung, und endigen sich in einem Schwindel, der uns von dem, was in uns vorgeht, nichts klar und deutlich unterscheiden läßt. Entzückende Vergnügungen, oder convulsivische Schmerzen, die uns unser Daseyn, und uns selbst am meisten empfinden ließen, stürzen, wenn sie um wenige Graden verstärkt werden, in eine gänzliche Gefühllosigkeit, in das Nichtbewußtseyn unserer selbst, und unsers Daseyns.

So wenig Apperception ohne alle äusere, und innere Veränderungen, die wahrgenommen werden können, statt findet; so wenig können wir ein Gefühl unsers Daseyns haben, wenn nicht unsere Sinne, oder Seelen Organen auf eine uns selbst bemerkbare Art leiden, oder thätig sind. Selbstbewußtseyn, und Gefühl unserer Existenz hört auf, wenn Sinne und Kräfte ganz ruhen, oder wenn dies nicht möglich ist, so verändert werden, und wirken, daß wir ihre Eindrücke und Wirkungen nicht wahrnehmen.

Das klare Gefühl unser selbst, kann ohne Gedächtniß, oder die Erhaltung der in uns

vorge-

vorgegangenen Veränderungen statt finden. Wir könnten in jedem nachfolgenden Augenblicke vergessen, daß wir in den vorhergehenden unsere Sinne und Kräfte geübt haben, und doch bey einem jeden wiederkommenden Eindrucke, oder einer neuen Aeuserung unserer Kräfte, uns selbst, und unser Daseyn fühlen.

Wenn blos empfindende Geschöpfe zu gewissen Zeiten stärkere Eindrücke erhalten, mehr Vergnügen und Schmerz empfinden können, als denkende, und wenn unvollkommnere denkende Wesen zu gewissen Zeiten mehr Kräfte ausüben, und thätiger seyn können, als die vollkommensten Geister derselbigen Art; so ist kein Zweifel, daß nicht eine Auster und ein Hurone ihr Daseyn bisweilen lebhafter fühlen können, als der edelste und vollkommenste unter den Menschen das seinige fühlt.

Wir können sehr lebhafte sinnliche Eindrücke und klare Vorstellungen haben, und durch beyde uns unser selbst und unsers Daseyns bewußt seyn, und dem ohngeachtet nicht klar wissen, wo wir uns befinden, mit welchen Gegenständen wir umgeben sind, in was für Verhältnissen wir zu ihnen, und sie

zu

zu uns stehen, und was für einen Platz wir mit unserm Körper in dem Universo einnehmen. Diesen Zustand des Menschen nennt man, das Nichtbewußtseyn seines äusern Zustandes.

Der Mensch kann auf mancherley Arten, sowohl wenn er gesund, als wenn er krank ist, sowohl wachend, als schlafend in den beschriebenen Zustand gerathen. In den ersten Augenblicken des Erwachens, in lebhaften Träumen, Reverien, tiefen Meditationen, endlich während der Zerrüttungen unserer Natur, die wir Wahnsinn, Unsinn, Raserey nennen, können Menschen die lebhaftesten Eindrücke und Vorstellungen haben, durch beyde sich ihres Daseyns bewußt seyn, und doch ihre Lage sowohl, als die sie umringenden Objecte entweder nur sehr dunkel, oder wohl gar ganz unrichtig erkennen. In Reverien und Meditationen erkennen wir uns nicht mit Bewußtseyn in dem äusern Zustande, worinn wir uns wirklich befinden: in Träumen und Anfällen von Rasereyen hingegen sind Menschen sich der Lage, worinnen sie sind, nicht nur nicht bewußt, sondern glauben auch sehr oft, einen ganz andern Platz in der Welt einzunehmen,

und

und von andern Gegenständen umgeben zu seyn, als wovon ihre verwüsteten Sinne wirklich erschüttert werden.

Wenn Menschen wachend im Zustande heller Vorstellungen, und bey dem klaren Gefühle ihres Daseyns, das Bewußtseyn ihres äusern Zustandes verlieren und so handeln, als wenn sie in andern Lagen, Orten, und in der Gesellschaft anderer Gegenstände wären, als worinn sie sich wirklich befinden; so nennt man eine solche Disposition **Zerstreuung.** Thiere sind viel seltner zerstreut, als Menschen, und dann einfältige Menschen viel weniger als solche, die sich mit der Bearbeitung allgemeiner Begriffe, und mit den Vorstellungen abwesender Gegenstände beschäftigen. Jene Erstern finden sich gewöhnlich nur alsdann im Zustande klarer Vorstellungen, wenn sie von gegenwärtigen Gegenständen heftige Eindrücke erhalten: und eben diese heftige Eindrücke ziehen ihre Aufmerksamkeit auf die Dinge auser ihnen, wodurch sie hervorgebracht werden. Bey solchen Menschen hingegen, die zum Denken gewöhnt sind, werden die Bewegungen der innern Organen oft heftiger, als die Erschütterungen der äusern sinnlichen

Werkzeuge: Die Vorstellungen abwesender Gegenstände werden klärer, als die gleichzeitigen sinnlichen Eindrücke: sie ziehen sich daher von den äusern Gegenständen zurück, senken sich in sich selbst, und beschäftigen sich fast ganz allein mit den in dem Innersten des Gehirns vorgehenden Veränderungen.

Unterdessen ist eine jede Zerstreuung kein Beweis vom Tiefsinn, oder von einer mit Willkühr unternommenen anstrengenden Betrachtung wichtiger Wahrheiten. Wenn alles um uns her in einer schweigenden Stille ist, und keiner unserer Sinne irgend einen Eindruck erhält, der unsere Aufmerksamkeit beschäftigen könnte: oder wenn das, was wir hören und sehen, uns zu wenig interessirt; so kann die geringfügigste Kleinigkeit, die Berechnung einer kleinen Ausgabe, die Wahl eines Kleides, das Suchen eines einzigen Worts uns eben so sehr zerstreut machen, als sonst die Auflösung des räthselhaftesten Problems nicht gethan haben würde. Sehr oft entstehen häufige wiederkehrende Zerstreuungen aus einer gar nicht wünschenswerthen Unvollkommenheit unserer Organisation, oder der ursprünglichen Einrichtung unserer empfindli-

chen Theile. Personen deren äusere Sinne alle, oder doch größten Theils wenig empfindlich sind, die aber gewisse innere Organen von einer übermäßigen Beweglichkeit besitzen, müssen nothwendig durch den Bau ihrer Fibern sehr oft zerstreuet seyn, weil ihre äusere Sinne nicht anders, als durch heftige Stöße erschüttert, ihre innern Organen hingegen durch die leichtesten Veranlassungen bewegt werden können. Bey einigen Wahnsinnigen äusert sich die Seelen-Krankheit fast allein nur in einer anhaltenden Zerstreuung: sie nehmen an den äusern Gegenständen keinen Theil, weil sie ihren erstorbenen Sinnen weder Vergnügen noch Schmertz verschaffen, und sind stets mit gewissen Vorstellungen abwesender Gegenstände beschäftiget, deren Vehikel durch Krankheit in fast nie aufhörenden Vibrationen erhalten werden.

Es kann in gewissen Umständen eben so viel Stärke der Seele dazu erfordert werden, sich in dem Bewußtseyn seines äusern Zustandes zu erhalten, oder nicht zerstreut zu seyn, als in andern Fällen dazu gehört, seine Aufmerksamkeit von den uns umgebenden Gegenständen abzuziehen, um den von uns selbst gewähl-

wählten Betrachtungen desto eifriger, und durch sinnliche Eindrücke ungestöhrt, nachhängen zu können. Wenn jemand bey dem Verlust einer innigst geliebten Person, oder der Nachricht eines auserordentlichen Unglücks nicht ganz in seinem Kummer versinkt, nicht gleich einen Eckel an den ihn umgebenden Gegenständen erhält, und eben deswegen nicht alle Theilnehmung an denselben verliert: so zeugt dies zuverläßig von einer kraftvollen Seele, die durch bewährte, stets lebendig erhaltene Grundsätze bewaffnet ist, und durch sie sinnliche Eindrücke besiegt, die in gewöhnlichen Menschen unüberwindliche Zerstreuungen nach sich ziehen. Auf der andern Seite gehört eben so viel Energie der innern Organe, und eine eben so anhaltende Uebung dazu, sich der Herrschaft heftiger, von interessanten Objecten in uns hervorgebrachter, Impressionen allmählig zu entziehen, und mit Vorsatz, das Bewußtseyn unsers äusern Zustandes zu vertilgen, um eine von uns selbst gewählte Untersuchung mit gesammleter Aufmerksamkeit vollenden zu können. Dies Zurückziehen in sich selbst ist um desto verdienstlicher, je heftiger die Eindrücke äuserer uns sonst nicht gleichgül-

tiger Gegenstände zu der Zeit waren, als wir uns ganz zu sammlen, den Vorsatz faßten: sie ist um desto stärker, je stärkere Impressionen dazu gehören, uns zum Bewußtseyn unsers äusern Zustandes zurück zu rufen. Die größten Philosophen der alten und neuern Zeit, selbst Archimedes, wurden in der Fähigkeit, das Bewußtseyn des äusern Zustandes auszulöschen, von allen Schwärmern in allen Religionen, am meisten von den Jongleurs wilder Völker beschämt, die, unbegreiflich durch welche Mittel, ihre Sinne so tödten, und ihre Einbildungskraft so erhitzen können, daß sie epileptischen, oder verstorbenen Leichnamen gleichen, die schrecklichsten Verletzungen ihres Körpers gar nicht empfinden, und nach stundenlangen Entfernungen von der Wahrnehmung der äusern Gegenstände endlich mit der Ermattung einer tödlichen Ohnmacht erwachen.

Das Vermögen, bey heftigen Bewegungen der innern Organen sich in dem Bewußtseyn des äusern Zustandes zu erhalten, und die Fähigkeit, mit Vorsatz eben dies Bewußtseyn des äusern Zustandes allmählig zu verlieren, sind in denselbigen Personen nicht im-

mer in gleichem Grade beysammen. Ich habe vortrefliche Männer gekannt, die unter dem heftigsten Geräusche anfangen, und fortfahren konnten, zu meditiren; die aber ihre Meditation nicht abzubrechen, und auszusetzen im Stande waren, wann und wo sie wollten. Die einmahl wirksam gewordene Fibern setzten ihre Schwingungen noch immer fort, wenn sie gerne ruhig hätten essen, schlafen, oder mit ihren Freunden sich unterhalten mögen. Diese Personen konnten also fast immer, wenn es ihnen beliebte, das Bewußtseyn ihrer Lage, ihres gegenwärtigen Zustandes auslöschen; allein sie konnten es nicht allemahl, wenn sie wollten, wieder erhalten. Sie verlieren viel gegen solche Menschen, die entweder durch die Vortheile ihrer Organisation, oder durch anhaltende Uebungen, eine solche Gewalt über sich erhalten haben, daß sie von einer unterbrochenen Meditation über den erhabensten Gegenstand keine merkliche Spuren der Zerstreuung an sich tragen, und sich gleich mit vieler Theilnehmung über kleine Stadtneuigkeiten unterhalten können, wenn sie kurz vorher die innersten Winkel ihres Herzens mit der größten Anstrengung untersucht hatten.

Wenn wir die bisherigen Erfahrungen zusammen nehmen; so scheinen folgende Sätze durch sie auser Zweifel gesetzt zu seyn. Es können in unsern äusern und innern Organen sehr viele Veränderungen vorgehen, ohne daß wir sie wahrnehmen, oder uns ihrer bewußt sind. Klare sinnliche Eindrücke, und Vorstellungen, die wir appercipiren, können wiedrum, ohne ein deutliches reflectirtes Bewußtseyn unser selbst, und unsers Daseyn statt finden. Endlich können wir uns der in uns vorgehenden Veränderungen, und unsers Daseyns bewußt seyn, ohne unsere gegenwärtige Lage, und die uns umgebenden Gegenstände deutlich wahrzunehmen.

Von allen bisherigen innern Gefühlen ist dasjenige verschieden, was man das Gefühl unsers Ichs, unserer Persönlichkeit, (Personalität) endlich das Gefühl der Identität, oder der Einerleyheit unserer Person nennt. Durch alle diese Ausdrücke hat man zwo Modificationen unsers inneren Sinns bezeichnet, die, einer genauern Beobachtung zu Folge, von einander unterschieden werden müssen.

Gefühl unsers Ichs, oder der Persönlichkeit, nennt man erstlich das gleichzeitige Gefühl mehrer in demselben Augenblicke entweder in den äusern Sinnen, oder den innersten Organen des Gehirns vorgehenden Veränderungen.

Wir können nicht nur durch mehrere äusere Sinne, sondern auch durch einen, und eben denselben, in derselbigen Zeit von einem, oder mehrern Gegenständen, eine Menge von Eindrücken erhalten, deren Gegenwart wir uns bewußt sind. Auf eine ähnliche Art können mehrere von den Gehirnfibern, die die Niederlage ehemahls erhaltener Eindrücke, oder der Vorstellungen abwesender Gegenstände sind, zu gleicher Zeit bewegt werden, und durch ihre Bewegungen eine große Anzahl klarer Begriffe erzeugen. Das Etwas nun, was alle diese gleichzeitigen sinnliche Eindrücke, oder innere Bewegungen einzeln, unvermischt, und doch klar, mit Bewußtseyn wahrnimmt, oder sieht, nennt man das Ich, oder die Person; so wie man das der Zeit nach ungetrennte Gefühl mehrer äuserer oder innerer Eindrücke, oder beyder zugleich, das Gefühl unsers Ichs oder unserer Persönlichkeit nennt.

Alle, oder doch der größte Theil der Philosophen, die das Gefühl der Personalität in der angegebenen Bedeutung genommen haben, glauben, daß auser den verschiedenen äusern sowohl, als innern Organen, die zu gleicher Zeit erschüttert werden, noch ein gewisses Wesen seyn müsse, das alle gleichzeitigen Eindrücke und Bewegungen in sich vereinige, und, als in sich existirend, fühle; daß dieses Wesen nichts anders, als einfach, und unzusammen gesetzt seyn könne, weil das innere Gefühl mehrer in uns vorgehenden gleichzeitigen Veränderungen ungetrennt, und eins sey. Man schloß aus der unzertrennlichen Einheit des Gefühls, oder Bewußtseyns mehrer gleichzeitiger Impressionen auf die Einfachheit des wahrnehmenden Wesens des Ichs, oder der Person.

Allein, meinen Erfahrungen nach, hat man das, was in uns vorgeht, wenn wir mehrere gleichzeitige Eindrücke, und Vorstellungen in demselben Momente wahrnehmen, nicht genau beobachtet, uns aus unrichtigen Beobachtungen unbegreifliche, oder doch sehr schwer zu fassende Sätze gezogen. Bey einer Menge sinnlicher Eindrücke, die wir durch

einen,

einen, oder mehrere unserer äusern Sinne erhalten, fühlen wir, sind wir uns offenbar bewußt, daß sie nicht in denselbigen empfindlichen Theilen entstehen, oder ihren Sitz haben: wo aber diese gleichzeitigen an mehrern Seiten unsers Nervensystems erregte Impressionen sich endigen: ob sie in einer, oder mehrern Fibern, oder nur in einem unzertrennbaren Theilchen einer Fiber zusammenlaufen, darüber sagt mir, wenigstens mein inneres Gefühl ganz und gar nichts.

Eben so wenig fühlen wir bey mehrern gleichzeitigen Vorstellungen, die nicht durch gegenwärtig in unsere Sinne wirkende Gegenstände erregt werden, den Sitz, oder die Beschaffenheit des in uns wahrnehmenden Wesens. Wir können an mehrere abwesende Gegenstände zu gleicher Zeit denken, ohne durch die angestrengteste Aufmerksamkeit, oder innere Beobachtung zu erfahren, in welcher, oder welchen Gegenden wir denken, durch welchen, oder welche Theile wir uns entfernte Objecte vorstellen. Ich fühle wenigstens niemals, daß das, was in mir mehrere klare Begriffe zu gleicher Zeit hat, an einem un-

veränderlichen Orte wohne, und eine einfache unzusammengesetzte Substanz sey.

Das klare Gefühl, oder Bewußtseyn mehrer zu gleicher Zeit in uns entstehender Bewegungen ist auch niemals eins, sondern nur gleichzeitig: nicht unzertrennt dem Orte, sondern der Zeit nach. Wir fühlen, daß diese mehrere Bewegungen nicht in mehrern ganz von einander getrennten Wesen, sondern in einer zu einem (nicht einfachen) Ganzen verbundenen Substanz vorgehen.

Ich sehe auch nicht, warum man die gleichzeitige Wahrnehmung mehrer Veränderungen eher in einer einfachen, als in mehrern zusammengesetzten Theilen einer verbundenen Substanz begreiflich findet. Wir wissen es durch die Erfahrung, daß die Nerven unsrer äusern Sinne mehrere Impressionen zu gleicher Zeit erhalten können: man kann daher als wahrscheinlich vermuthen, daß die ihnen ähnliche Organen des Gehirns, in denen die Reste sinnlicher Eindrücke aufbewahret werden, durch ihre gleichzeitige Bewegungen mehrere Vorstellungen in demselbigen Augenblicke hervorbringen können. Allein, wie in

einem durchaus einfachen Wesen mehr als eine klare Perception zur selbigen Zeit seyn, oder mehrere ohne sich einander zu zerstören statt finden können, das läßt sich kaum denken: für meine Kräfte ist der Gedanke wenigstens zu kühn.

Auser dieser ersten Bedeutung des Gefühls unsers Ichs unserer Person, wo es die Wahrnehmung mehrer gleichzeitigen in einer Substanz coexistirenden Eindrücke anzeigt, wird es noch in einem ganz andern Verstande genommen, worüber ich gleichfalls meine Erfahrungen, und die aus diesen abgeleitete Betrachtungen mittheilen will.

In dieser zwoten Bedeutung heist Gefühl unserer Personalität so viel, als das innere Gefühl, was in uns entsteht, wenn wir gegenwärtige Eindrücke, die wir durch die Einwirkungen äuserer Körper erhalten, Begriffe und Sätze, die wie jetzt abgezogen haben, oder verbinden, Handlungen, die wir jetzt ausüben, mit den Eindrücken, Begriffen, Sätzen, Handlungen, die wir ehemals gehabt, und ausgeübt haben, vergleichen, und uns durch diese Vergleichung überzeugen, daß wir, die wird jetzt empfinden, denken, han-

deln, sind, ehemals empfunden, gedacht, gehandelt, und existirt haben: kurz das aus der Vergleichung unsers gegenwärtigen und vergangenen Zustandes entstehende Gefühl, daß wir, die wir jetzt sind, auch ehemals waren.

Wir erhalten in einem jeden Augenblicke unsers Daseyns durch unsere äusere Sinne unendlich viele Eindrücke, die keine Zunge auszusprechen, und keine Einbildungskraft zu fassen vermag. An der ganzen Oberfläche unsers Körpers ist kein Theilchen so klein, das nicht von einem andern Körper stets berührt, und erschüttert würde. Diese zahllosen, dunkeln, von uns nicht wahrgenommene Eindrücke theilen sich den Fibern des Gehirns mit, und versetzen alle unsere Empfindungs Werkzeuge in stete, aber leise Schwingungen, die sich nicht bis zum Bewußtseyn aufklären. Man kann daher mit Zuverläßigkeit behaupten, daß während, daß wir als ein lebendes Ganzes fortdauren, kein einziger empfindender Theil unserer Substanz in den Zustande einer völligen Ruhe sey, wo er gar nicht litte, und wirkte, und keine Veränderungen von andern Gegenständen erhielte, oder ihnen mittheil-

theilte. — Aus dieser unbeschreiblichen Menge dunkler Begriffe, und Impressionen, die in jedem Augenblicke in uns coexistiren, erheben sich während des größten Zeitraums unsers Lebens immer nur einige wenige hervor, die so stark werden, daß wir ihre Gegenwart wahrnehmen, oder sie appercipiren. Diese klaren Empfindungen, und Vorstellungen, deren wir uns in demselbigen Augenblicke bewußt sind, verhalten sich zu den gleichzeitigen dunkeln, wie eine kleine endliche Zahl, zu einer unendlichen. Die Menge klarer Eindrücke, und Begriffe, die zu gleicher Zeit ohne Verwirrung gefaßt werden können, ist nach der bald vortheilhaften, bald unglücklichen Organisation verschiedener Menschen, sehr verschieden, aber in den vielfassendsten Genies doch immer sehr eingeschränkt.

Von diesen klaren Eindrücken, und Begriffen nun, die wir in den auf einander folgenden Augenblicken unsers Lebens erhalten, und abziehen, wird der allergrößte Theil nach einem kurzen Zeitraum so sehr verdunkelt und ausgelöscht, daß wir sie niemals zurückzurufen, und selbst alsdann, wenn sie sich von neuen darbiethen, nicht wieder zu erkennen,

im

im Stande sind. Wann wir das, was wir in gewissen Zeitpuncten unseres Lebens mit Bewußtseyn empfunden, gedacht und gehandelt haben, genau mit demjenigen vergleichen könnten, was uns davon nach einem Zwischenraum von mehrern Jahren noch erinnerlich ist; so würden wir vielleicht finden, daß die Eindrücke, die wir aus der vergangenen Zeit erhalten haben, von den verlohren gegangenen kaum den hunderttausenden Theil ausmachen. Wir schlagen den großen Verlust, den wir unaufhörlich an ehemals klaren Eindrücken leiden, nicht so hoch an, als er angeschlagen werden sollte, weil das Verschwinden derselben unbemerkt, und ohne unser Bewußtseyn geschieht, und wir alsdenn, wenn wir erst etwas vergessen haben, nicht mehr nachrechnen können, wie viel wir ehemals gewußt haben. Um aber in einzeln Fällen sich zu überzeugen, wie sehr klein die Anzahl dessen, was man behält, gegen das ist, was man vergißt, darf man nur die Probe mit mehrern Büchern machen, die man vor langer Zeit gelesen hat, und sich selbst untersuchen, wie viel von der ehemaligen Lectur zurück geblieben ist; oder man kann

auch

auch ein Jahr seines eigenen Lebens nehmen, das von dem gegenwärtigen Alter, durch zehn, oder noch mehrere getrennt ist. Man wird erstaunen, daß die klaren Erinnerungen aller Gedanken, Empfindungen und Handlungen, die wir aus einem solchen bestimmten Zeitraume zurückrufen können, nicht einmal den klaren Empfindungen, Gedanken und Handlungen gleich kommen, die wir an einem einzigen Tage eines solchen Jahrs gehabt und ausgeübt haben.

Ungeachtet aber von den Eindrücken, deren wir uns ehemals bewußt waren, die meisten nach einer gewissen Zeit wieder verlohren gehen; so wird doch allmählich in unserm Gedächtnisse eine ungeheure Menge von Eindrücken aufgehäuft, die wir nicht alle auf einmal übersehen, eben deswegen nicht aufzählen, aber doch bey gewissen Veranlassungen zurückrufen, und alsdann wieder erkennen können. Wenn ein höhers Wesen nach dem Modell des Gehirns eines Leibnitzens, oder Baylens, die nicht blos das, was sie selbst empfunden, gedacht, und von ihren Zeitgenossen gehört hatten, sondern den größten Theil der Erfahrungen, und Begriffe aller vorhergehenden Zeitalter in ihrem Gedächtniß

nie-

niedergelegt hatten, alle darin vorräthige lebendige Spuren hätte realisiren, alle Abrisse von Dingen hätte wirklich machen wollen; so würde daraus ein vielleicht nicht zum Besten geordnetes, aber gewiß ein sehr verwickeltes und zusammengesetztes Weltsystem entstanden seyn.

Sobald unser Gehirn aber eine nur mässige Anzahl dauerhafter Impressionen erhalten hat; so muß eine jede neue hinzu kommende gegenwärtige Sensation, ein jeder neuer Begriff, den wir jetzt zum erstenmale selbst bilden, oder von andern empfangen, nothwendig eine, oder mehrere von den ehemals erhaltenen, und in unserm Gedächtnisse aufbewahrten Eindrücken, oder Begriffen aufwecken, oder sich damit verbinden.

Daß in einem jeden Menschen, der Gedächtniß hat, kein einziger neuer Eindruck, oder Begriff sich ganz isolirt den Gehirnfibern, so einverleiben könne, daß er keinen einzigen der schon vorhandenen aufweckte, oder sich mit keinem associirte, davon wird sich ein jeder leicht überzeugen, der alle die Umstände überlegt, unter welchen allein ein solcher Fall

möglich

möglich wäre. Wenn ein solcher Fall eintreten sollte; so müßte in dem Augenblicke, wo eine neue Sensation, oder Idee in uns entsteht, keine aus der vergangenen Zeit in unserm Kopfe gegenwärtig seyn, weil sich sonst nach dem Gesetze der Coexistenz, die neue mit der ehemaligen verbinden würde: — Oder zweytens müßte die neue Sensation und Idee mit keiner in unserm Gedächtnisse vorräthigen irgend eine Aehnlichkeit haben, weil sonst der gegenwärtige Eindruck einen ehemaligen ähnlichen, nach dem zweyten Gesetze der Association, wieder aufwecken würde: oder endlich müßte auch die Fiber, bis zu welcher die neue Impression, oder Vorstellung sich fortpflanzt, und in welcher sie erhalten werden soll, von allen übrigen Organen, oder Vehikeln von Ideen gänzlich abgerissen seyn, und mit keinem in einer physisch nothwendigen Verbindung stehen. Wann nicht bey einem neuen gegenwärtigen Eindruck sich alle diese Bedingungen zusammen finden; so muß nothwendig eine jede Sensation, oder Idee, die wir jetzt erhalten, andre, die wir ehemals empfangen haben, aufwecken, oder sich mit ihnen verbinden.

Man kann es daher als eine allgemeine Erfahrung, die nicht anders, als durch Wunder Ausnahmen leiden kann, ansehen, daß alle neue Bewegungen unserer äuserer und innerer Organen sich mit andern verbinden, die wir vormals gehabt haben. Wir können also niemals mit Bewustseyn empfinden, denken, handeln, ohne auf eine dunkle, oder klare Art zu fühlen, daß wir ehemals empfunden, gehandelt, und gedacht haben: niemals uns bewust seyn, daß wir sind, ohne wahrzunehmen, daß wir gewesen sind. Dieses aus der Vergleichung unsers gegenwärtigen, und vergangenen Zustandes entstehende Gefühl, daß wir nicht blos jezt sind, sondern auch vormals gewesen sind, nennt man in der zwoten Bedeutung: Gefühl unsers Ichs, oder der Personalität, und das, was gegenwärtige Eindrücke, Begriffe, Handlungen mit ehemaligen vergleicht, und durch diese Vergleichung seines fortdaurenden, und vergangenen Daseyns bewust ist, nennt man in der zwoten Bedeutung Ich, oder Person.

Dies Gefühl der Personalität, dies Bewußtseyn, daß wir, die wir jezt sind, auch ehemals waren, ist nicht immer gleich lebhaft.

Dun-

Dunkel ist es alsdann, wenn neue Eindrücke oder Begriffe, die wir zum erstenmal erhalten, so interessant sind, unsere ganze Aufmerksamkeit so sehr an sich ziehen, daß wir uns der ehemals erhaltenen, die durch sie aufgeweckt werden, nicht deutlich bewußt werden: klar, wenn wir so wohl die gegenwärtigen neuen, als die durch sie wieder lebendig gemachten Modificationen unserer Organen mit Bewußtseyn wahrnehmen. So wie wir aber unser gegenwärtiges Daseyn klar, und unser vergangenes, nur dunkel fühlen können, so kann wiedrum das Bewußtseyn, daß wir waren, lebhafter, als das Gefühl unsers gegenwärtigen Zustandes werden. Neue Eindrücke und Begriffe können andre aufwecken, die vorher schliefen, die aber, wenn sie einmal rege geworden sind, uns stärker an sich ziehen, als die Neuen, denen sie ihre Auferstehung zu danken hatten. In eben dem Grade nun, in welchem jene uns mehr reizen, und beschäfftigen als diese, werden die letztern immer weniger klar, und allmählig dunkel; wir kehren mit auserordentlicher Theilnehmung in vergangene Scenen unsers Lebens zurück, und denken nicht

mehr mit Reflexion daran, daß wir jetzt sind. Freylich schließt das lebhafte Bewußtseyn eines vergangenen Daseyns immer nothwendig das Bewußtseyn des gegenwärtigen in sich: wir können nie fühlen, daß wir waren, ohne zu fühlen, daß wir jetzt sind; unterdessen kann jenes klar, dieses dunkel, jenes wenigstens klärer, als dieses seyn.

Das Gefühl der Personalität kann niemals in mehrern Menschen dasselbige seyn. Verschiedene Personen besitzen weder die äussern, noch die innern Organen in demselbigen Grade von Empfindlichkeit, oder Vollkommenheit. Sie erhalten durch beyde nicht gleich viel, und auch nicht dieselbigen Eindrücke: sind auch durch beyde nicht gleich wirksam. Von dem, was mehrere Menschen leiden, und handeln, bleiben nicht dieselbigen Erinnerungen zurück; neue Gegenstände erregen daher in ihnen nicht dieselbigen Empfindungen, und eben so wenig eine gleich große Anzahl von vorher schlafenden Vorstellungen in demselbigen Grade der Klarheit. Sie können also weder ihr gegenwärtiges, noch ihr vergangenes Daseyn auf dieselbige Art fühlen: Gefühl der Personalität

muß in verschiedenen Personen nothwendig verschieden seyn.

Auch derselbige Mensch hat nicht in zween Augenblicken seines Lebens dasselbige Gefühl der Personalität. Wenn das Bewußtseyn, daß wir nicht blos sind, sondern auch gewesen sind, in mehrern Zeitpuncten gar nicht von einander verschieden seyn sollte, so müßten jedesmal unsere Eindrücke, Vorstellungen, Handlungen ganz genau, sowohl der Zahl, als Beschaffenheit nach, dieselbigen seyn. Daß dergleichen wenigstens in der Welt, worinnen wir jetzt sind, nicht möglich sey, darf, glaube ich, nicht weitläuftig bewiesen werden.

Vielweniger kann derselbige Mensch nur ein einzigesmal auf dieselbige Art fühlen, daß er, der jetzt ist, ehemals derselbige war. Daß wir waren, wissen wir allein durch übriggebliebene Erinnerungen dessen, was wir ehemals, empfunden, gedacht, und gehandelt haben: diese Erinnerungen unserer ehemaligen Veränderungen und Thätigkeiten müssen mit den Empfindungen, die wir jetzt erhalten, mit den Begriffen und Sätzen, die

wir jetzt denken, mit den Handlungen, die wir jetzt ausüben, vollkommen übereinstimmend seyn, wenn wir die Einerleyheit unserer Person fühlen sollen. Alle Werkzeuge wodurch wir empfinden, denken, und handeln, müßten entweder während einer gewissen Zeit unveränderlich dieselben bleiben, oder sie müßten auch nach gewissen periodischen Veränderungen genau in eben die Disposition zurückkehren, die sie ehemals gehabt hatten.

Man kann daher nicht mit Locke*), Leibnitz, Bonnet und andern Philosophen das Gefühl der Personalität durch das Bewußtseyn erklären, daß wir, die wir jetzt sind, noch eben die Personen sind, die wir ehemals waren. Alle unsere Organen sind in einem unaufhörlichen Flusse, in einem nie ruhenden Fortgange entweder zur Verbesserung, oder Verschlimmerung. Die Gegenstände, die auf sie

*) Locke II. Ch. 27. §. 8. Leibnitz Oeuvres posthumes *ib.* Bonnet Preface Ch. 24. §. 705. Man sehe auch Sulzers vermischte philosophische Schriften S. 199. Platners Anthropologie S. 13. u. f. Lossius physische Ursachen des Wahren S. 163.

sie wirken, sind eben so wenig unwandelbar, und daher können Eindrücke, Begriffe, Grundsätze und Handlungen unmöglich in demselbigen Menschen zweymal dieselbigen seyn. Wir fühlen jeden Augenblick, daß wir waren, aber nie, daß wir dieselbigen sind, die wir ehemals waren. Eine jede Erinnerung aus den vergangenen Zeiten unsers Lebens, und deren Vergleichung, mit unserm gegenwärtigen Zustande zeigt uns, daß wir in keinem nachfolgenden Augenblicke so empfinden, und denken, so wünschen, verabscheuen, und handeln, als wir in allen vorhergehenden Abschnitten unsers Daseyns gethan haben. Wenn wir in unserer, oder anderer ihrer Art zu empfinden, zu urtheilen, und zu handeln, große Veränderungen wahrnehmen; so pflegen wir selbst zu sagen, daß wir oder andere nicht mehr dieselbigen Personen sind. Diese Art zu reden läßt sich, im strengsten Verstande genommen, rechtfertigen.

Das Gefühl der Personalität hängt gänzlich vom Gedächtnisse ab, hat mit ihm einerley Gränzen, Schicksale und Veränderungen.

Wir sind uns bewußt, daß wir, die wir jetzt sind, ehemals waren, weil von dem,

was wir vorher gelitten und gethan haben, Erinnerungen übrig bleiben, und sich mit den neuen Eindrücken, und Begriffen verbinden, die uns unser gegenwärtiges Daseyn fühlen machen. Verschwünden vor einer jeden neuen Veränderung, die mit uns vorgeht, alle diejenigen, die wir vormals erhalten hatten, so würde kein Gefühl der Personalität statt finden.

Wir halten uns während desjenigen Zeitraums für eine Person, aus welchem wir Empfindungen und Begriffe zurückrufen, und mit den gegenwärtigen verbinden können. Diese Einheit der Person muß man nicht mit Einerleyheit, oder Unveränderlichkeit verwechseln: jene findet in einer sich stets verändernden Substanz statt, deren auf einander folgende Veränderungen aber sich mit einander verbinden, und eine zusammenhangende Kette ausmachen.

Wie das Gedächtniß wächst, und wieder abnimmt, breitet sich das Gefühl der Personalität aus, und zieht sich wieder zusammen. Im Kinde ist es am eingeschränktesten, weil dessen Organen entweder zu flüßig sind,

als

als daß sie daurende Eindrücke aufnehmen könnten, oder auch diejenigen Theile, auf welche der Eindruck geschah, zu geschwind verlieren, und durch neue ersetzt erhalten. Kinder können daher nur durch wenige, und wenig daurende Erinnerungen sich ihres ehemaligen Daseyns bewußt werden. Im Knaben, Jünglinge und Manne nimmt sowohl die Stärke des Gedächtnisses, als die Anzahl der darinn aufbewahrten Impressionen zu, und mit einem jeden dieser Alter wachsen auch stufenweis die Veranlassungen zur Erregung des Gefühls der Personalität, und das Gefühl selbst verbreitet sich Verhältnißmäßig über einen größern Zeitraum unsers schon genossenen Daseyns. Mit dem sinkenden Alter wird, nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur, die Fähigkeit, Eindrücke zu bewahren, immer schwächer, und es geht täglich eine große Anzahl alter Impressionen, die unauslöschlich schienen, entweder durch die Schwäche, oder Verhärtung der innern Organen, verlohren: mit dieser Abnahme des Gedächtnisses, und dem Verlust längst erworbener Erfahrungen, und Kenntnisse erhält das Gefühl der Personalität immer en-

gere Schranken. Schwache Greise können zwar durch Erinnerungen aus ihrer frühesten Kindheit fühlen, daß sie länger waren, als andere; allein sie können nicht so oft, und auf eine so mannichfaltige Art sich ihres vergangenen Daseyns bewußt werden, als Männer in der größten Stärke des männlichen Alters.

Wenn durch plötzliche, heftige Krankheiten, oder durch die schleichende Krankheit des Alters alle, oder doch ein großer Theil der Erinnerungen, von dem, was wir empfunden, gedacht und gethan haben, verlohren gehen; so hört entweder das Gefühl der Personalität ganz auf, oder wir sehen wenigstens den Theil des Lebens, alle die Empfindungen, Gedanken und Handlungen, die wir vergessen haben, nicht als unsere an. Wenn daher zur Bestrafung und Belohnung von Handlungen Zurechnung, und zur Zurechnung das Bewußtseyn, daß wir gewisse Handlungen ausgeübt haben, erfordert wird; so können Menschen weder in diesem, noch in einem andern Leben für gute und böse Thaten belohnt, und bestraft werden, von denen sie gar nicht

wissen,

wissen, oder überzeugt werden können, daß sie sie verrichtet haben.

Menschen können durch Krankheiten die Erinnerungen des größten Theils der mit ihnen vorgegangenen Veränderungen verlieren; aber auch durch andere Krankheiten, die das Gehirn zerrütten, zu glauben veranlaßt werden, daß sie sehr vieles empfunden, gedacht und gethan haben, was sie wirklich niemals empfunden, gedacht und gethan haben. Auch in diesen Fällen, die man in einem jeden Sammelplatze irrender Personen bemerken kann, wird die Abhängigkeit des Gefühls der Personalität von dem getäuschten Gedächtnisse sichtbar.

Der entwickelte Schmetterling ist nach mehreren Verwandlungen eine Person, wann er aus den verschiedenen Zuständen des Wurms und der Puppe Erinnerungen übrig behält, die ihm sein vergangenes Daseyn unter andern Gestalten, fühlen machen. Auch der Mensch bleibt in der durch den Tod bewirkten Verwandlung dieselbige Person, wenn die Organen des Gedächtnisses entweder unzerstört fortdauren, oder nach ihrer Auflösung durch die Stimme des Allmächtigen in

eben

eben der Ordnung zusammengefügt werden, in welcher sie am Ende des irdischen Lebens coexistirten. *)

*) Im letztern Falle muß man nothwendig annehmen, daß die einzelnen Bestandtheile der Organen des Gedächtnisses durch ihre Trennung und während derselben wenigstens nicht alle Eindrücke verlieren, die sie vor ihrer Trennung erhalten hatten: und daß also an ihrer neuen Zusammensetzung nicht bloß die vormaligen Werkzeuge, sondern auch ihre Impressionen reproduciret werden. Sonst würde man mit dem Lucrez behaupten müssen: (III. 859. de Rerum natura.)

Nec, si materiam nostram conlegerit aetas
post obitum, rursumque redegerit, ut sita nunc est;
atque iterum nobis fuerint data lumina vitae,
pertineat quicquam tamen ad nos id quoque factum,
interrupta semel cum sit *repetentia* nostra.
— — — — —
inter enim iecta 'st vitai pausa, vageque
deerrarunt passim motus ab sensibus omnes.

II. Ueber

II.

Ueber Epikurs Charakter, und dessen Widersprüche in der Lehre von Gott.

Epikur war mir von jeher eins der merkwürdigsten Beyspiele, was für ein eitles, und vergängliches Ding der Ruf, selbst der größten Gelehrten sey. Dieser Weltweise hatte das Glück von seinen Freunden und Anhängern, mehr als alle übrige, verehrt, und nicht sowohl verehrt, als vielmehr angebetet zu werden: er ist aber auch zugleich derjenige, der schon bey seinen Lebzeiten, noch mehr aber nach seinem Tode, am längsten und ungeheuersten ist verläumdet worden. Man hielt ihn Jahrtausende durch für den erklärtesten Feind der Gottheit, und Religion, für einen Verräther des menschlichen Geschlechts, für einen Zerstörer der Tugend, endlich für einen Vertheidiger und Lehrer der gröbsten sinnlichen Lust, die er eben so sehr durch ein schändliches Leben, als durch gefährliche Grundsätze seinen Nachfolgern empfohlen hätte. In diesem Zustande der Erniedrigung blieb Epikur bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts (1647.), da Gassendi in seinem Buche de vita et moribus Epicuri,

curi, seine Vertheidigung übernahm. Dieser verehrungswürdige Mann, dem ich unter allen Gelehrten des siebenzehnten Jahrhunderts am liebsten eine Ehrensäule aufrichten möchte, der an bescheidener liebenswürdiger Tugend, an tiefer Kenntniß der Alten, und an Verdiensten um alle Theile der Philosophie, die größten Männer, Kritiker und Weltweise seines Zeitalters, wo nicht übertraf, doch gewiß erreichte; dieser nie genug geschätzte Mann zeigte, daß man dem Epikur Schandthaten aufgebürdet hätte, von denen selbst seine bitterste Feinde ihn freysprechen: daß der größte Theil der Beschuldigungen wider ihn ungegründet, alle aber auf die unverantwortlichste Art übertrieben wären. Diese vortreffliche Schutzschrift gab der Denkungsart des damaligen Zeitalters auf einmal eine ganz andre Wendung; man nahm den Epiknr um desto eifriger in Schutz, weil man entweder mit Schaam oder Reue, auf die ungerechte Härte, womit man einen Unschuldigen unterdrückt hatte, zurück sah, oder weil man sich auch scheuete, einen Weltweisen noch länger zu verunglimpfen, den ein so untadelicher Gelehrter, als Gassendi war, angepriesen hatte.

hatte. Es wurde dahero in Frankreich, Deutschland und England Mode, vom Epikur nicht anders, als mit der größten Achtung zu sprechen: in Gassendi's Vaterland hat diese Mode so sehr überhand genommen, daß der Gargettische Greis noch jetzo von allen Weisen des Volks als der größte Freund des menschlichen Geschlechts, als der Lehrer der gefälligen Tugend, als der Erfinder des wahren Systems der Glückseligkeit, der allein Rechtschaffenheit und Vergnügen glücklich mit einander vereinigt habe, allgemein empfohlen wird.

Man ist niemals mehr in Gefahr partheyisch zu werden, als wenn man die gerechte Sache der unterdruckten Unschuld zu vertheidigen glaubt, und sich zu gleicher Zeit bewußt ist, daß man die Ehre einer leidenden Person aus keinen andern, als den edelsten Bewegungsgründen des Eifers für Tugend, und deren Verehrer zu retten sucht. — Gassendi war voll Unwillens über die ungegründeten Vorwürfe, womit man die Ehre des Epikurs geschändet, und dessen Lehren verdrängt hatte; er trug als ein zart empfindender Menschenfreund das lebhafteste Mitleiden

mit

mit einem Manne, der so grausam und unverdient gelitten hatte, und eben diese unverdiente Leiden waren Ursache, daß Gassendi zu sehr für den Epikur eingenommen wurde. Die Ungerechtigkeit der Ankläger des Epikurs war der Grund von Gassendi Partheylichkeit. Er fand ihn so oft unschuldig, daß er ihn zuletzt für ganz untadelhaft hielt, und fast nirgends mit Recht angeklagt glaubte. Sein stets wachsender Eifer für den Epikur erfüllte ihn mit Argwohn wider alle Widersacher desselben, und ließ unter diesen so wenig, als unter wahren, und falschen Vorwürfen irgend einen Unterschied mehr machen. Er verleitete ihn, alle Beschuldigungen, selbst der verehrungswürdigsten Männer, für Verläumdungen zu erklären, und trieb diesen so sanften Mann zu eben den Ungerechtigkeiten, die er an andern zu ahnden, sich vorgesetzt hatte. Seine Partheylichkeit verführte ihn endlich so weit, daß er so gar alle die Stellen, die dem Epikur nachtheilige Grundsätze enthielten, entweder für Erdichtungen erklärte, oder ihnen auch die gewaltsamsten Auslegungen, durch das Verwerfen, und Einschieben ganzer Redensarten, einen weniger beleidigenden Sinn

zu geben suchte. Man darf nur einen Theil seines Commentars über das zehnte Buch des Diogenes gelesen haben, um sich zu überzeugen, daß ich diesem großen Retter des Epikurs, diesem Wiederhersteller der Epikuräischen Philosophie nicht zu viel thue.

Es scheint mir also unläugbar zu seyn, daß Epikur in neuern Zeiten auf eine eben so partheyische Art sey entschuldigt, und erhoben worden, als er vorher angebetet, und verläumdet war. Gassendi hat ihn mit dem bewundernswürdigsten Scharfsinn gegen alle die Vorwürfe vertheidigt, die, wenn sie wahr gewesen wären, den Epikur zu einem sittlichen Ungeheuer gemacht hätten: allein es blieben doch noch immer viele Flecken in Epikurs Charakter übrig, die er nicht anders als durch Allgemeinsätze, das heißt, gar nicht heben konnte. — Von seinem System zeigte er ferner, daß es sich mit der Glückseligkeit des einzelnen Menschen vertrage, und nicht unmittelbar zu Schandthaten, oder viehischer Lust führe: allein nie hat er bewiesen, daß es mit der wahren Tugend, die nicht blos die Erhaltung, und das Wohl des Individuums, sondern auch anderer Menschen zur Absicht

hat, und mit der Glückseligkeit ganzer Nationen vereinbar sey. Er trug die Gedanken des Epikurs besser vor, als dieser selbst gethan hatte; er milderte manchen unhaltbaren Satz, und versteckte manche falsche Seite seines Systems: allein bey allen diesen Verschönerungen blieb Epikurs Philosophie doch immer mit den ungereimtesten Fehlschlüssen und Widersprüchen angefüllt. Wenn man auch die schädlichen Folgen der Epikurischen Raisonnements ganz übersieht; so sind sie doch die seichtesten, unbestimmtesten, und unzusammenhängendsten aus allen Zeitaltern der Griechischen Philosophie, endlich diejenigen, die am wenigsten neue, und eigenthümliche Gedanken enthalten.

II. Die Verehrung, die Epikurs Schüler ihrem Lehrer bey dessen Lebzeiten, und die spätesten Nachfolger nach dessen Tode wiederfahren ließen, ging bis zur Schwärmerey, fast bis zur Vergötterung. Mit der äusersten Gewissenhaftigkeit folgeten sie den Anordnungen seines letzten Willens, in welchem er (Diog. X. 17. 18.) seinen Jüngern befohlen hatte, seinen Geburthstag alle Jahre zu feyern: noch viele Jahrhunderte nach Epikurs Tode brachten

ten sie den Göttern an diesem Tage, als an einem festlichen Tage, Opfer, und hielten den ganzen Monath für heilig (Plin. 35. c. 2.) Alle Epikuräer hatten nicht nur Statuen und Gemählde des Epikurs in ihren Häusern; sondern ließen sein Bildniß so gar auf Trinkgeschirre, und Ringe graben, die sie stets mit sich herum trugen (de Finibus V. c. 1.) Sie nannten ihn den ersten Erfinder der Wahrheit (de Fin. I. c. 10. *) den einzigen Lehrmeister und Wegweiser zur Glückseligkeit. Sie dankten ihm als dem Lieblinge der Natur, der allein ihre Stimme recht vernommen, und allen gelehrigen Menschen ihre heiligen Gesetze verkündigt hätte. Sie glaubten nicht nur, daß er der einzige sey, der die Wahrheit entdeckt,

*) Eaque ipsa, quae ab illo *inuentore veritatis*, et quasi *architecto beatae vitae* dicta sunt, explicabo. — Nonne ei maximam gratiam habere debemus, qui hac exaudita quasi voce naturae, sic eam firme grauiterque comprehenderit, vt omnes bene sanos in viam placatae, tranquillae, quietae, beatae vitae deduceret?

deckt, und gesehen habe, sondern waren auch fest überzeugt, daß er alles gesagt hätte, was dem Menschen zur Führung eines vernünftigen, und glücklichen Lebens zu wissen nöthig sey. Lucrez ist nirgends ein größerer und wärmerer Dichter, als wenn er sich in die Lobsprüche des Epikurs, und dessen Verdienste um das menschliche Geschlecht ausgießt. Das ganze menschliche Geschlecht (singt er in dem ersten Buche v. 63. u. f.) lag auf eine schändliche Art unter dem harten Drucke des Aberglaubens, der vom Himmel herab durch sein fürchterliches Haupt die armen schüchternen Sterblichen schreckte, als ein einziger Weiser aus Griechenland kühn genug war, sich ihm entgegen zu setzen, und seine Augen wider dies Ungeheuer aufzuheben. Weder die schrecklichen Göttergeschichten, noch der Blitzstrahl, und der drohende Donner des Himmels waren im Stande, seinen Muth zu brechen: sein Heldengeist wurde um desto mehr gereitzt, zuerst die großen Thore der Natur zu durchbrechen, die bis dahin die Aussicht in ihre Geheimnisse verschlossen hatten. Sein feuriger Geist besiegte alle Schwierigkeiten, und drang weit über die flammenden Mauern der Welt

hin-

hinaus. Seine Seele durchwandelte den ganzen unermeßlichen Raum, und brachte als Siegerin die erhabensten Wahrheiten zur Beute mit. — In deine Fußtapfen trete ich, du Zierde und Stoltz der Griechischen Nation: (III. 1.) nicht um mit dir zu wetteifern, sondern allein aus Liebe dir ähnlich zu werden! wie wollte ein zitterndes Lämmchen sich mit einem stolzen Pferde, eine Schwalbe sich mit einem Schwane messen! Du bist der Vater und Erfinder der Wahrheit: du giebst uns väterliche Lehren, und aus deinen Schriften, erhabener Geist! sammlen wir goldene Sprüche, wie die Bienen aus den Blumen der Triften und Wälder Honig saugen. So bald deine Stimme mir zuzurufen anfängt, daß die Natur nicht durch die wirkende Kraft einer Gottheit entstanden sey, entfliehen auf einmal alle Schrecken der Seele; die Mauern der Welt theilen sich; ich sehe, wie alle Dinge in unendlichem leeren Raume entstehen, und untergehen: selbst die Götter, und deren ruhige ungestörte Sitze erscheinen mir. — Die Acherontischen Tiefen verschwinden, und auch die Erde ist keine Hinderniß mehr, daß ich nicht alles, was unter ihr vorgeht, wahr-

nehmen sollte. Ich werde zugleich von einer göttlichen Wollust, und von einem heiligen Schauder ergriffen, wenn ich die ganze Natur so aufgedeckt vor mir sehe. — Wessen Brust ist stark, ist mächtig genug (V. 1. — 55.) die von ihm erfundenen Wahrheiten, ihrer Majestät gemäß, zu besingen? — Ein Gott, mein Memmius, ein Gott war er, der uns die Lehren der Glückseligkeit entdeckt hat, die wir jetzt Weißheit nennen, der uns aus den Ungewittern des Lebens in eine so stille Ruhe, aus den größten Finsternissen in das hellste Tageslicht versetzt hat. Er verdient selbst der Ceres, dem Bacchus und Herkules vorgezogen zu werden. Jene erfanden die Kunst Früchte und Wein zu bauen, ohne welche das menschliche Leben sehr gut hätte bestehen können, deren selbst jetzo noch viele Völker entbehren. Dieser überwand eine Menge von Ungeheuern, die uns alle nicht sehr geschadet hätten, wenn sie auch am Leben geblieben wären. Allein, was für Gefahren, was für innere Kriege haben wir alsdenn nicht zu fürchten, wenn unsere Brust nicht rein ist, unbändige Begierden, niederschlagende Sorgen, und alle Arten von Lastern unser Inne-

res verwüsten? verdiente der nicht in die Reihe der Götter gestellt zu werden, der unsere Seele, nicht durch Gewalt, sondern durch Weißheit von allen diesen Uebeln befreyet hat. Man sehe nach das sechste Buch v. 1. — 30.

Diese Ehrfurcht gegen den Epikur gieng so weit, daß seine Schüler bis auf die spätesten Zeiten nicht das Geringste an seinem System zu verändern, oder zu bezweifeln wagten. Alle seine Verehrer glaubten, daß er allein die Wahrheit gesehen, und sie auch ganz entdeckt habe. Eine natürliche Folge dieser Denkungsart war diese: daß sie weder durch ihre eigene Kräfte, noch mit Hülfe, und in den Schriften anderer die Wahrheit weiter suchten. Sie lasen daher nur sich selbst, und ihre eigne Werke (de Nat. Deor. II. 29.) Die Aussprüche ihres Meisters hielten sie, nach dem Zeugniß des Themistius, (Or. IV.) für so heilig, und unverletzlich, als wenn es Gesetze eines Lykurgs, oder Solons gewesen wären. Man würde es (sagt Numenius apud Euseb. Praepar. Euang. Lib. XIV. c. V.) für eine Gottlosigkeit, für die Entweihung von Heiligthümern gehalten haben, wenn man nur

eine von seinen Lehren der Weißheit, von seinen Regeln der Glückseligkeit umzuwerfen sich unterstanden hätte. Alle wußten die Denksprüche (ratas sententias) des Epikurs; manche fast alle seine sehr zahlreichen Schriften auswendig. Sie erfanden für die Sätze des Epikurs neue Beweise: suchten solche, die mit einander zu streiten schienen, zu vereinigen: legten andere, die zu unbestimmt, oder auch zu unvorsichtig ausgedrückt waren, auf eine vortheilhafte Art aus: allein die Grundsätze selbst ließen sie ganz ungeändert. Keiner aus dieser Gesellschaft maßte sich je das Verdienst eines Erfinders, oder Verbesserers, und eigenthümlichen Schriftstellers an; alles, was von den Mitgliedern dieser Schule gesagt, und gedacht wurde, selbst die Werke des Hermachus, und Metrodorus wurden dem Epikur zugeeignet. (Sen. Ep. 33.) Seine Schule war daher die einzige in ganz Griechenland, und vielleicht nicht nur in Griechenland, sondern in der ganzen Welt, in der man, bis auf ihren gänzlichen Untergang, nichts von Spaltungen, und Streitigkeiten hörte: alle wahre Bekenner seiner Lehre lebten in der freundschaftlichsten Eintracht, ohne Neid,

und

und Wetteifer, zufrieden mit dem Glücke, wofür sie den Stifter ihrer Gesellschaft segneten, von ihm auf den wahren Weg der Weisheit, und Glückseligkeit geführt zu seyn.

III. Gassendi hat in dem oben genannten Werke auf eine unwiderlegliche Art bewiesen, daß alle die Beschuldigungen von den entsetzlichsten Ausschweifungen in den gröbsten sinnlichen Lüsten weiter nichts als Erdichtungen der Feinde des Epikurs entweder abtrünniger Schüler, oder muthwilliger Komiker und Sophisten waren. Der Stoiker Diotimus (Diog. X. 3.) schob dem Epikur, noch bey dessen Lebzeiten, funfzig unzüchtige Briefe unter, die aber gleich, als unächt, entdeckt, und verworfen wurden. Ein Bruder des Metrodors, Timokrates (Ibid. 6. 7.) der die Gärten des Epikurs verließ, schilderte seinen ehemaligen Lehrer, als den viehischsten Schwelger und Wollüstling, der täglich auf seinen Tisch eine attische Mine gewendet, zweymal des Tags sich vor Ueberladungen des Magens übergeben, und seine Gesundheit dadurch so sehr verdorben hätte, daß er schon mehrere Jahre lang von seinem Sitze oder Bette nicht aufzustehen im Stande sey. Er

und noch andre (Diog. ibid.) geben ihm schuld, daß er mit dem Metrodor gemeinschaftliche Beyschläferinnen gehalten, und ingeheim in nächtlichen Versammlungen sich den liederlichsten Ausschweifungen mit einer Menge öffentlicher Weibsbilder überlassen habe, deren Namen (s. 7.) genannt werden. Sie beriefen sich auf Briefe des Epikurs, die ihm aber von Rhetoren und Sophisten, wie die beym Alciphron, untergeschoben waren, in denen er der Leontium, Themista, und dem schönen Pythokles seine heiße Liebe, oder vielmehr Brunst auf die nachdrücklichste Art erklärte.

Daß alle diese Beschuldigungen nichts als giftige Verläumdungen der Feinde des Epikurs waren, bewieß Gassendi aus den Zeugnissen der zuverläßigsten Schriftsteller des Alterthums, die um desto unverdächtiger sind, da sie Feinde und Widersacher seines Systems waren, aber doch nicht umhin konnten, seinem Charakter Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen. Cicero, der einer der heftigsten Gegner dieses Weltweisen war, rühmt an mehrern Stellen seine Mäßigkeit und Enthaltsamkeit sowohl, als die strengen Lebensre-

regeln, die er und seine Schüler in dem Genusse sinnlicher Vergnügungen, zu befolgen pflegten.

Mit wie wenigen (Tusc. Quaest. V. 31.) sagt er, ist der, den wir einen Weichling und Wollüstling nennen, zufrieden? Kein andrer Philosoph hat über die Nothwendigkeit einer strengen mäßigen Diät so viel geprediget, als er —. Einige Absätze weiter führt er die Epikuräische Eintheilung der menschlichen Begierden und Bedürfnisse an; und nachdem er ihren Grundsatz vorgetragen hat, daß die sinnlichen Vergnügungen zwar nicht zu verachten, aber auch leicht zu überwinden wären, setzt er diesen Gedanken des Epikurs, und seiner Schüler hinzu: daß es immer ein Glück sey, wenn sinnliche Vergnügungen nicht schadeten, daß sie aber auch niemals wünschenswerth, und zuträglich wären *) —. Noch entscheidender ist das gute Zeugniß, was Cicero (II. de Fin. c. 25.) dem Epikur giebt. Ich läugne gar nicht, heißt es hier, daß er ein recht-

*) Omninoque genus hoc voluptatum optabile esse, si non obsit; prodesse nunquam.

rechtschaffener, sanfter und menschenfreundlicher Mann gewesen sey. Ich rede immer nur von seiner Art zu denken, nicht von seinem Charakter und Lebenswandel —. Eben dies aber, daß Epikur selbst und viele seiner Freunde, rechtschaffene Månner waren, und noch jetzt sind; daß sie treu gegen ihre Freunde, standhaft und untadelich in ihrem Leben sind, daß sie endlich mehr nach Pflicht, als nach Privatinteresse handeln; eben dies scheint mir zu beweisen, daß selbst in ihnen, die sie die Wollust für das höchste Gut ausgeben, Tugend wirksamer, als Vergnügen sey. Noch viel vortheilhafter redet Seneca vom Epikur an vielen Stellen seiner Schriften. Ich führe (sagt er Ep. 21.) die vortreflichen Sprüche des Epikurs um desto lieber an, damit ich denen, die die Gårten des Epikurs für einen Schutzort, oder für eine Schule des Lasters ansehen, zeige, daß sie allenthalben, sie mögen hinfliehen, wohin sie wollen, tugendhaft leben müssen. Wenn jemand durch die Aufschrift dieser Gårten: Hospes hic bene manebis, hic summum bonum voluptas est, gereizt, wird hineingehen, so wird ihn ihr sanfter Bewohner gastfreundschaftlich empfangen,

gen, und ihn mit Kuchen bewirthen, auch Wassers genug geben, und alsdenn fragen, ob er wohl aufgenommen sey. Epikurs Gärten reizen weder den Hunger noch Durst durch kostbare Speisen, und hitzige Getränke: sie stillen beyde durch die natürlichsten, leichtesten und wohlfeilsten Mittel. — Epikur hatte, (wie Seneca Ep. 18. aus dessen eigenen Briefen anführt,) gewisse Fasttage, an welchen er seinen Hunger nicht ganz stillte, um zu erfahren, wie viel ihm alsdenn zur höchsten Glückseligkeit mangelte. Er lebte den ganzen Tag von weniger, als einem Assis. Metrodor, der es noch nicht so weit in der Mäßigkeit gebracht hatte, brauchte nach seines Lehrers Zeugnisse noch einen ganzen. — Metrodor, Hermachus und Polyän wurden nicht durch die Lehren des Epikurs, sondern durch dessen Umgang große Männer. (Ep. 6.) Am meisten aber vertheidigt er den Epikur und seine Philosophie, selbst wider die Stoiker, in seinem Werkchen de Vita beata, c. 13. u. f. Ich bin fest überzeugt, sagt er, daß Epikurs Lehren heilig, recht, und, wann man sie genau untersucht, selbst etwas zu strenge sind. Unrecht halten viele Stoiker Epikurs

Schule

Schule für eine Lehrmeisterin von Schandthaten: sie ist in einem üblen Ruf, sie ist geschändet, aber ohne Grund und Billigkeit. Der Name der Wollust hat allein zu diesen falschen Verläumdungen Anlaß gegeben, die nur von denen geglaubt werden, die nicht ins Innere ihrer Lehren eingedrungen sind. Er sagt von seiner Wollust eben das, was wir von unserer Tugend sagen. — Diogenes führt Epikurs Zeugniß aus dessen eigenen Briefen an, worin er sagt, daß er mit blossem Wasser, und einfachem Brode zufrieden sey, und einen Freund bitte, ihm etwas Kytharischen Käse zu schicken, damit er etwas habe, wenn er sich einmal recht was zu gute thun wolle. Ich bin bereit, (sagt Epikur beym Stobäus) selbst mit dem Jupiter um Glückseligkeit zu streiten, wenn ich nur Brod und Wasser habe: ich zerfließe für Vergnügen, wenn ich mein Körperchen mit Brod und Wasser sättige, und verabscheue alle die Lüste, die die schwelgerische Ueppigkeit sich mit grossen Unkosten verschaft. — Alle diese Zeugnisse widerlegen die gehäßigen Beschuldigungen, womit man Epikurs guten Namen so viele Jahrhunderte durch zernichtet hat, Beschul-

schuldigungen, die nur von muthwilligen, oder niederträchtigen Verläumdern erdichtet, und nur von Unwissenden oder Leichtgläubigen für Wahrheiten aufgenommen werden konnten.

Aus allen diesen Zeugnissen aber folgt das nicht, was Gassendi unmittelbar daraus schließt, daß Epikurs Lehren und Schriften eben so rein, heilig und untadelhaft, als sein Leben, und seine Sitten, gewesen seyn, und daß er nie die groben sinnlichen Lüste, als das höchste Gut empfohlen habe. Eben die großen Männer, nemlich, die seinen sittlichen Charakter nicht nur nicht tadelten, sondern mit der größten Unpartheylichkeit bewunderten, sagen es zu wiederholten malen, daß er und seine wahren Schüler besser gelebt, als gelehrt hätten, und daß ihre bösen Grundsätze durch ihren eigenen guten Wandel widerlegt würden. (Cic. de Fin. II. 25.*) Tusc. Quaest.

*) Ita enim viuunt quidam, vt eorum vita refellatur oratio. Atque vt ceteri existimantur, dicere melius, quam facere: sic hi mihi videntur facere melius, quam dicere.

Quaest. V. 9. 10. 26.) Sie werfen es ihm durch Auszüge aus seinen Schriften vor, daß er sich selbst nicht einmal als Schriftsteller gleich geblieben sey, sondern bald als ein Curius, als der strengste Sittenrichter, bald wiedrum als der ausschweifendste Wollüstling geredet habe. Gassendi übergieng entweder diese dem Epikur nachtheilige Stellen, oder erklärte sie auch, ohne weitere Gründe für Theile von untergeschobenen Werken. Ich will sie alle aus dem Cicero und Plutarch, wie ich sie gesammlet habe, meinen Lesern mittheilen, um sie zu überzeugen, daß Epikur vielleicht nicht in seinem ganzen Leben so gleichgültig gegen die sinnlichen Vergnügungen gewesen sey, als er es im höchsten Alter, und in den letzten Jahren seines Lebens war, oder daß er wenigstens in seinem System nicht der tugendhafte, mäßige, enthaltsame Philosoph gewesen ist, der er in seinem Leben war. *)

Sie

*) Es giebt mehr Beyspiele von Männern, die besser gelebt, als gelehrt haben. Der Pythagoräer Eudoxus hielt schon die Wollust für das höchste Gut; allein man glaubte, sagt Aristoteles

Sie werden einen jeden zugleich überführen, wie auserordentlich groß die Unpartheylichkeit des Cicero, Seneca und Plutarchs gewesen seyn müsse, wenn sie, bey solchen Grundsätzen des Epikurs, nicht ganz an seiner Tugend zweifelten, und seine, und seiner Schüler Zeugnisse von ihrer aller strengen Lebensart nicht ganz und gar verwarfen.

Ich weiß gar nicht, (sagte Epikur in seinem Buche περι τελους, oder de summo Bono, Tusc. Quaest. L. III. c. 18.) was ich noch Güter nennen soll, wenn ich alle diejenigen Wollüste abziehe, die man durch den Gaum, und das Gehör erhält; wenn ich die Vergnügungen, die schöne Formen dem Auge ge-

les Nicom. X. c. 2. seinen Werken mehr, als seinen Lehren. Kleanthes vertheidigte den Arcesilas gegen einen Tadler so: Παυσαι, ἐφη, και μη ψεγε ἐι γαρ και λογῳ το καθηκον ἀναιρει, τοις γε̃ν ἐργοις ἀυτο τιθει. Arcesilas antwortete, daß er kein Freund der Schmeicheler sey. Heißt das Schmeicheln, erwiederte Kleanth, wenn man sagt, daß dein Leben nicht mit deinen Lehren übereinstimmt. Diog. Laert. VII. 7. seq.

geben, endlich den sanften Kitzel, und die angenehmen Bewegungen der übrigen Sinne abrechne. Man kann nicht sagen, daß das Vergnügen der Seele allein ein Gut sey; sie freuet sich nur in der Vorstellung des künftigen Genusses aller der Vergnügungen, die ich kurz vorher genannt habe. *) Oft habe ich, fuhr Epikur fort, diejenigen, welche man Weise nannte, gefragt, was ihnen dann noch für Güter (Bona) übrig blieben, wenn sie jene Vergnügungen weggeworfen hätten? aber niemals habe ich eine befriedigende Antwort erhalten. Wann diese ihre Tugenden und Weisheit, die nichts als leere Wörter sind, einmal verlassen sollten, so werden sie finden, daß man auf keinem andern Wege, als den ich vorgezeichnet habe, nemlich durch den Genuß sinnlicher Vergnügungen zur wahren Glückseligkeit gelangen könne. — Was folgt (setzt Cicero hinzu) ist gleichen Inhalts: das

*) Dies ist eben die Stelle, die Diogenes mit unter den vielen Vorwürfen anführt, die fast alle übrige Philosophen dem Epikur machen. Diog. X. 6.

das ganze Buch vom höchsten Gute ist voll von solchen Ausdrücken und Grundsätzen. Entweder muß sich also Epikur für das, was er nicht seyn will, für einen Vertheidiger der groben sinnlichen Vergnügungen, als des höchsten menschlichen Guts bekennen, oder er muß auch das, was ich angeführt habe, aus seinem Buche wegstreichen, oder vielmehr das ganze Buch verwerfen, weil es durchaus mit Wollüsten angefüllt ist.

Die Frage (sagt Cicero Tusc. Qu. III. 20.) ist nicht von seinem Leben, oder seinem Charakter, wie ich schon oft wiederholt habe, sondern allein von dem schlechten Zusammenhange seines Systems. Ungeachtet er die Wollüste oft verachtet, die er anderswo selbst gelobt hatte; so habe ich mir doch sehr gut gemerkt, was Epikur das höchste Gut nennt. Er hat es nicht blos durch das unbestimmte Wort, Wollust, ausgedruckt, sondern sich auch über die Bedeutung dieses Ausdrucks erklärt. Wollust nennt er die Freuden der Tafel, des Genusses und des Gesangs: endlich die süßen Vergnügungen, welche die Augen bey dem Anblick schöner Formen empfinden. Erdichte ich hier, sagt Cicero, re-

de ich die Unwahrheit? Ich wünsche widerlegt zu werden; mir ist es allein darum zu thun, daß die Wahrheit allenthalben entdeckt werde. Freylich, sagt derselbe Epikur, daß die größte Wollust darin bestehe, gar keine Schmerzen zu leiden, und daß mit der Wegräumung aller unangenehmen Empfindungen, unser Vergnügen und Glückseligkeit keinen Zuwachs mehr erhalten könne. Allein in diesen wenigen Worten hat er auch drey grobe Fehler begangen, unter welchen der größte dieser ist, daß er sich offenbar widerspricht. Denn bald sagt er, daß er sich gar nicht einmal ein Gut vorstellen könne, wenn nicht die Sinne durch einen angenehmen Reiz gekitzelt würden: und bald setzt er das höchste Gut in der Abwesenheit alles Schmerzes, im Nichtleiden.

Ich glaube nicht, (sagt Cotta zum Epikuräer Vellejus de Nat. Deor. I. 40.) daß du zu denjenigen Epikuräern gehörst, die sich der Stellen in den Schriften ihres Lehrers schämen, wo er erklärt, daß er alle sogenannte Güter gar nicht für Güter erkenne, die keine von den weichlichen und unkeuschen Vergnügungen hervorbrächten, welche er

sich

sich nicht schämt, einzeln zu nennen, und durchzugehen. — Selbst unser Freund Philo konnte es nicht leiden, daß die Epikuräer die feinen und weichlichen Vergnügungen verachteten. Er selbst sagte aus dem Kopfe eine Menge von Sprüchen aus Epikurs Schriften, und zwar mit den eigenen Worten des Epikurs her; auser diesen noch viele vom Metrodor, einem Genossen der Weisheit des Epikurs, die noch viel unverschämter waren. Der Letztere tadelt seinen Bruder, Timokrates, daß er Bedenken trüge, alles, was zum glücklichen Leben gehöre, allein nach dem Magen abzumessen, und dies thut er nicht einmal, sondern mehrmalen. Ich sehe, sagt Cotta zum Vellejus, daß du mir Recht giebst; die Stellen sind dir bekannt: ich würde die Bücher selbst herbey holen, wenn du es läugnetest. — Zuletzt verweise ich neugierige Leser auf c. 11. et 21. de Fin. bon. II. Libr., wo Cicero sagt, daß Epikur bald als ein andrer Curius rede, und bald wiederum behaupte, daß, auser der sinnlichen Lust, gar nicht einmal irgend ein Gut gedacht werden könne: daß Epikur in ganzen Bänden von der Themista rede, und daß seine Leser

sehr oft sich von den schmutzigsten, und unkeuschsten Vergnügungen mußten unterhalten lassen.

Nach dem Cicero bezeugt Plutarch (T. III. p. 2002. ὁτι ȣ̓δε ζην ἐϛιν ἡδεως κατ᾽ ἐπικȣρον), daß Epikur sehr oft, nahmentlich aber in seinem Buche vom höchsten Gute gesagt habe: daß er sich allein auf die Lüste des Fleisches, und durch die Hoffnung ihres Genusses freue, und daß er endlich auf diese allein ein großes Zutrauen setze. *) Er habe gezweifelt, (p. 2008.) ob der Weise als Greis, wenn er zu den Freuden des Genusses zu schwach und unfähig sey, sich noch durch Berührungen und Betastungen schöner Körper zu belustigen suchen solle? Er habe endlich auf die Frage, (προς κολωτην p. 2066.) ob der Weise auch wider die Gesetze handeln dürfe, wenn er gewiß überzeugt sey, daß seine That unentdeckt bleiben werde? geantwortet: daß diese einfache Frage sehr schwer zu beantworten sey. **) Noch viel weniger lassen

*) Ἐπι σαρκι και τῃ περι σαρκȣ ἐλπιδι ἀλλῳ δε μηδενι, χαιρειν και θαρρειν.

**) Οὐκ εὐοδον το ἁπλȣν ἐϛι κατηγορημα.

sen sich die Stellen entschuldigen, die Plutarch aus den Schriften des Metrodors anführt, den Epikur selbst als seinen größten Schüler, und alle seine Nachfolger, als einen zweyten Epikur verehrten. Dieser behauptete, daß alle große und weise Erfindungen blos in und zu der Absicht gemacht wären, den Bauch zu befriedigen, oder uns auch mit der Hoffnung ihm zu fröhnen, auf eine angenehme Art zu schmeicheln (p. 1996. und 2061.) Er schrieb an seinen Bruder Timokrates, daß der Weise sich gar nicht damit befangen müsse, die Wohlfarth von Griechenland zu befördern, oder Kronen der Weißheit zu erringen; seine würdigste Bestimmung sey, zu essen, und süßen Wein zu trinken, ohne doch den Magen zu verderben. (p. 2014. und 2062.) Er freuete sich, und war stolz darauf, daß er vom Epikur gelernt habe, seinem Bauche auf eine unschädliche Art gut zu thun: nur durch ihn könne man des höchsten Gutes theilhaftig werden. Von einem solchen Manne kann mans erwarten, daß er Gesetze für Kleinigkeiten, und Gesetzgeber für Thoren hielt. Der ungebundene Weise (sagte Metrodor S. 2066.) lache über alle Men-

schen, besonders aber über die Lykurge und Solons, wahrscheinlich als über Thoren, die, statt der Kunst des Wohllebens, sich mit einer, weit weniger wichtigen, mit der Kunst, andre Menschen glücklich zu machen, beschäftiget hätten.

Alle die gerechten Vorwürfe, die diese von mir gesammleten Stellen, wo nicht wider das Leben, doch wider das System des Epikurs, und seines Seelenfreundes des Metrodors, hergeben, lassen sich nicht durch eine einzige Vermuthung des Gassendi zurückschlagen; daß sie wahrscheinlich alle aus erdichteten Schriften hergenommen wären, deren Unächtheit Plutarch und Cicero, vor der heftigen Feindschaft, womit sie den Epikur verfolgten, nicht hätten einsehen können, oder wollen. Epikur empfehle in unbezweifelten ächten Stellen seiner Schriften Mäßigkeit und Enthaltsamkeit so sehr, setze den Werth der sinnlichen Vergnügungen so tief herab, und erkläre die Tugend für so nothwendig zur Glückseligkeit, daß man ihm unmöglich solche Gesinnungen zutrauen könne, als in den angeführten Zeugnissen des Cicero und Plutarchs

ent=

enthalten sind. Comment. in Diog. Lib. X. p. 1335.

Allein man kann bey beyden Philosophen weder einen solchen Mangel des Scharfsinns, noch der Ehrlichkeit annehmen, als voraus- gesetzt werden müßte, wenn sie wissentlich, oder unwissentlich auf falsche, dem Epikur angedichtete Schriften, als auf wahre, sich hätten berufen sollen. Beyde Männer waren nicht wider den Epikur selbst eingenommen; ihr ganzer Tadel traf allein seine Grundsätze. Sie gaben zu, das Epikur besser gelebt, als gelehrt habe: daß man ihn nach seinen Hand- lungen, und nicht nach seinen Grundsätzen beurtheilen müsse: daß er sehr oft ein strenger Sittenlehrer, strenger als Zeno, Aristoteles und Plato sey: sie sagten aber zugleich, daß er sich nicht gleich bleibe, und dann und wann die sinnlichen Vergnügungen eben so sehr lob- preise, als er zu andern Zeiten die Tugend zu empfehlen pflege. Der größte Beweis ihrer Unpartheylichkeit ist dieser, daß sie sowohl die gute, als schlimme Seite der Epikuräischen Moral sahen, daß sie nicht allein die nachthei- ligen Stellen, wo Epikur sich vergessen hatte, aussuchten, und aus diesen auf sein Leben,

auf seinen Charakter zurückschlossen, wie man unzählliche mal gethan hat. Partheylichkeit also könnte ihnen weder die Fähigkeit, noch den guten Willen, die ächten Schriften des Epikurs von den falschen und untergeschobenen, zu unterscheiden, benehmen.

Eben so wenig konnten beyde Philosophen, ohne es zu wissen, unächte Schriften für wahre Arbeiten des Epikurs ansehen, und aus ihnen, als aus ächten Werken, Stellen wider den Epikur anführen. Schon bey den Lebzeiten des Epikurs hatte man ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften: alle Nachfolger dieser Philosophen lasen nur seine, und seiner Schüler Werke: manche thaten dies mit einem so auserordentlichen Fleiße, (Diog. X. 12.) daß sie fast alle Arbeiten ihres Meisters auswendig wußten. Unter solchen Umständen konnte dem Epikur nichts angedichtet werden, ohne daß es gleich von den Epikuräern, die immer die größte Anzahl der Griechischen Philosophen ausmachten, entdeckt worden wäre. Die Briefe des Stoikers Diotimus, von denen ich schon oben geredet habe, wurden gleich von allen Freunden des Epikurs, als ein untergeschobenes Werk, verworfen. Die

von

von Alciphron, und andern Sophisten im Namen des Epikurs geschriebene Briefe, können nicht als Gegenbeweise gebraucht werden; diese tragen die Zeichen der Unächtheit so offenbar an sich, daß kein aufgeklärter Feind des Epikurs sie je wider diesen Philosophen brauchte, und kein Epikuräer sich je die Mühe gab, ihre Untergeschobenheit auf eine mühsame Art darzuthun. Wenn also auch dem Epikur solche Schriften angedichtet, oder, was auf eins hinaus lauft, in wahre Schriften falsche Stellen hineingeschoben worden wären; so müßten beyde zu Cicero's, noch mehr zu Plutarchs Zeiten allgemein bekannt gewesen seyn: und beyde würden, als die größten Gelehrten ihrer Zeit, solche falsche Zeugnisse nicht unwissend wider den Epikur haben brauchen können.

Noch viel weniger läßt es sich denken, daß diese beyden Philosophen sich wissentlich auf Schriften, und Stellen, die sie selbst für unächt hielten, als auf wahre Arbeiten ihres Widersachers, sollten berufen haben. Wenn man bey ihnen auch den heftigsten partheyischen Haß annehmen wollte, der sie zu einem solchen unredlichen Verfahren hätte verleiten

leiten können; so würden sie doch nicht, ohne die größte Gefahr, ihren guten Namen, und die Sache, die sie vertheidigten, unwiederbringlich zu verlieren, einer solchen Niederträchtigkeit sich haben schuldig machen können. Ihre Absichten würden gleich entdeckt, und sie selbst für Falsarien erklärt worden seyn.

Wenn man also die, aus dem Plutarch, und Cicero gesammleten Stellen, für wahre Aussprüche des Epikurs hält, wie man sie, ohne Ungerechtigkeit gegen ein Paar der größten Männer des Alterthums nothwendig dafür erklären muß, und nach ihnen den Philosophen des Vergnügens beurtheilt; so wird man leicht finden, daß Epikur nicht so untadelhaft und edel gedacht, vielleicht auch nicht sein ganzes Leben durch so unbescholten gelebt habe, als Gassendi glaubt: daß er aber auch nicht ganz so verführerisch in seinen Grundsätzen, und so ausschweifend in seinem Leben gewesen sey, als seine alten und neuen Verläumder behaupteten. Gassendi wählte blos die schöne Seite des Epikuräischen Systems, um einen noch schönern Sinn hinein denken zu können: seine Feinde hingegen blie-

ben gerade bey den Stellen stehen, wo Epikur sich am meisten vergessen hatte, und sich selbst ungleich zu werden anfing. Solche Widersprüche in den Schriften des Epikurs selbst, und die darauf sich gründenden entgegen gesetzten Urtheile über den Werth seiner Moral sowohl, als seines Charakters, würden ganz unerklärlich bleiben, wenn man nicht annehmen dürfte, daß Epikur eher zu schreiben angefangen, als er seine Hauptbegriffe gehörig bestimmt, und geordnet hatte; daß er vor der Vollendung seines Systems manche zu unvorsichtige Ausdrücke, und kühne Gedanken gewagt, und eben diese, erst durch die zuweit getriebenen Auslegungen seiner Feinde aufmerksam gemacht, in strengere, und der Kälte des spätesten Alters mehr angemessene Grundsätze herabzustimmen gesucht habe.

IV. Diese übermäßige Schätzung und Empfehlung der sinnlichen Lüste, als des höchsten Gutes, ist aber nicht der einzige Vorwurf von welchem Gassendi, den Epikur nicht reinigen konnte; es bleiben auch in seinem Charakter noch andere Flecken übrig, die nicht wenig dazu beytrugen, daß nicht nur alle übrige Phi-

Philosophen von Griechenland, sondern auch ganz unpartheyische Männer wider ihn aufgebracht wurden. So zärtlich und großmüthig Epikur gegen seine Freunde, Schüler und Hausgenossen war, so undankbar war er gegen seine Lehrer, denen er seine Ausbildung, und sein ganzes System zu danken hatte. Unter allen Weisen von Griechenland schätzte er nur allein den Anaxagoras und Archelaus; alle übrige Philosophen aber, den Sokrates, Demokrit, Pythagoras, Plato, Aristoteles, und noch andere belegte er mit erniedrigenden Schimpfnamen, verkleinerte nicht blos den Werth und die Verdienste dieser Männer als Schriftsteller, sondern vergriff sich mit einer empörenden Unverschämtheit an ihren Charakteren, als Menschen, die ihm hätten heilig seyn sollen. Er war so erfinderisch, als Aristophanes in neuen Schimpfwörtern, und in den Bezeichnungen neuer Laster, die er den tugendhaftesten Männern andichtete. Beyde sind gleich unübersetzlich, und ich muß daher neugierige Leser auf den Diogenes X. 8. und Plutarch gleich im Anfange seiner Abhandlung, daß man, nach dem Epikur, nicht vergnügt leben könne, verweisen.

weisen. Epikur war es, der den Aristoteles auf ganze Jahrhunderte infam machte, der ihm die niedrigsten Beschäftigungen, und die schändlichsten Handlungen andichtete: und wann er selbst in der Folge durch feindselige Verläumdungen litt; so war diese Wiedervergeltung nur eine kleine Strafe für das, was er an andern gesündigt hatte. Diese Pasquillenwuth pflanzte sich von ihm auf den größten Theil seiner Schüler fort, (De Nat. Deor. I. 33. 34.) und doch glückte sowohl dem Epikur, als seinen Anhängern nichts weniger, als die Bemühung witzig zu seyn, und andere auf eine feine Art verspotten zu wollen.

Neben dieser schwarzen Undankbarkeit gegen seine Lehrer, und der eben so tadelnswürdigen Verkleinerungssucht, hatte Epikur eine blinde schmutzige Eitelkeit, die seinem Gedächtnisse gar keine Ehre macht.

Ungeachtet Epikur fast alle seine Behauptungen dem Demokrit und Aristipp zu danken hatte, und da, wo er Veränderungen vornahm, mehr verdarb, als verbesserte, (Cic. de Fin. I. 6-8.) so wollte er doch durchaus für einen Selbstgelernten (αὐτοδίδακτος. Diog. X. 13.) gehalten seyn, der

gar

gar keine Lehrer und Vorgänger gehabt, sondern alle seine Erfindungen aus der Tiefe seines eigenen Genies heraus gezogen hätte. Anfangs (sagt Plutarch προς κολωτην p. 2033.) habe Epikur, nach dem Zeugniß einer seiner vornehmsten Schüler, sich selbst für einen Nachfolger des Demokrits ausgegeben, und diesen Philosophen für den ersten Erfinder des Systems der Wahrheit gehalten. Selbst Metrodor behauptete, daß Epikur, ohne den Demokrit, nicht zum Besitz der Weisheit gelangt wäre; allein nachher änderte Epikur seine Sprache, und nannte den Demokrit, den er so sehr gelobt hatte, nur Ληροκριτος. Um diesen so sehnlich gewünschten Ruhm der Originalität, und Selbst-Erfindung nicht zu verlieren, führte er in allen seinen Schriften nicht ein einziges mal die Worte eines andern Philosophen an. Er gewöhnte seine Schüler zu der beschwerlichen Arbeit, seine Worte auswendig zu lernen, und scheute sich nicht selbst zu gestehen, (Plut. p. 2017.) daß unter allen Bekennern seines Systems kein einziger Weiser, als er selbst gewesen sey. Ihm kostete es keine Ueberwindung zu sagen, daß seine Mutter gerade nur so viel edle Ato-

men in sich vereinigt habe, als dazu erfordert worden, einen einzigen Weisen zu bilden; und die Schmeicheley seines Bruders zu wiederholen, der ihn gleich anfangs für den geistreichsten unter allen seinen Brüdern erklärt hatte. Er sagte es der Welt, und seinen Lesern mit einem innigen Wohlgefallen, daß sein Jünger Kolotes, wider welchen Plutarch schrieb, ihm zu Füßen gefallen sey, ihn, als einen Gott angebetet, und daß er wiederum, von einem ähnlichen Enthusiasmus ergriffen, dieselbe ehrfurchtsvolle Stellung gegen den Kolotes angenommen habe. — In seinem Testamente (Diog. X. 17-23.) vermacht er den Garten, worin er gewohnt hatte, den Nachfolgern in seiner Philosophie als ein unveräuserliches Eigenthum, und setzte andere Einkünfte aus, von denen seine Anhänger seine eigene und seiner Brüder Geburts- und Gedächtnißtage auf eine festliche Art begehen könnten. Selbst in den letzten Stunden seines Lebens, als er von unerträglichen Steinschmerzen bis zum Tode gemartert wurde, richtete ihn das Andenken seiner Erfindungen, und die Hoffnung eines unsterblichen Ruhms so sehr auf, daß, nach seinem

eigenen Geständnisse, die Freuden der Seele den heftigsten Schmerzen des Körpers gleich wogen. (Diog. X. 22.)

V. Man kann unmöglich, wie Diogenes auf gut Epikuräisch (VII. 8. et de Nat. Deor. I. 34.) thut, und Gassendi billigt, antworten, daß die Urheber aller Vorwürfe gegen den Epikur unsinnig wären, (μεμηνασι δε ουτοι) und doch noch glauben, etwas widerlegt zu haben. Der Machtspruch eines so eingeschränkten, und noch dazu von Partheysucht eingenommenen Mannes ist von gar keinem Gewichte, und weniger der Beweis eines festen Zutrauens auf seine gute Sache, als einer erklärten Verzweifelung, seinen Liebling vertheidigen zu können. Da er das, was offenbare Verläumdung war, mit so großer Sorgfalt widerlegt, und sich so gar zur Aufdeckung sophistischer Erdichtungen herabläßt, von denen kein vernünftiger Mensch sich hätte verführen lassen; warum hätte er seine Leser in Ansehung der Beschuldigungen, die man wider den Epikur aus dessen eigenen Schriften vorbrachte, nicht ebenfalls aus dem Zweifel ziehen können, wenn es in seiner Macht gewesen wäre? Er sucht sie vielmehr

zu hintergehen, indem er auf das, was niemand glaubte, und wiedrum auf das, was gegründet schien, auf einerley Art antwortet, und den Leser zu überreden glaubt, als wenn er nun alles widerlegt hätte.

Epikurs Tugenden (sagt Diogenes (l. 9.) und nach ihm Gassendi.) setzen ihn gegen alle Beschuldigungen in Sicherheit. Von seinem überschwenglichen Wohlwollen gegen alle Menschen zeugen die zwanzig Statuen, die sein Vaterland ihm setzte; zeugen seine Freunde, deren Menge ganze Städte nicht fassen konnten; endlich seine Schüler und Anhänger, die alle durch die unwiderstehlichen Reize seiner Philosophie unauflöslich an ihn gefesselt wurden, den einzigen Metrodor ausgenommen, der zum Karneades wahrscheinlich deswegen übergieng, weil er das Uebermaß der gefälligen Freundschaft des Epikurs nicht ertragen konnte. Seine Dankbarkeit gegen Aeltern, seine Wohlthätigkeit gegen seine Brüder, endlich seine Sanftmuth gegen seine Hausgenossen und Bediente leuchten selbst aus seinem letzten Willen hervor. Seine Ehrfurcht für die Götter, und seine Vaterlandsliebe waren unaussprechlich. Aus über-

mäßiger Bescheidenheit nahm er keine öffentliche Aemter und Geschäfte über sich. — —

Einen Theil von denjenigen Tugenden, die dem Epikur in dieser Lobrede zugeschrieben werden, konnte nur ein von Partheylichkeit entzündetes Gehirn an diesem Philosophen finden. Zu diesen rechne ich ohne Bedenken die unaussprechliche Ehrfurcht gegen die Götter, seine Vaterlands- und Menschenliebe. Die übrigen alle konnte Epikur besitzen, und doch mit den vorher bewiesenen Schwachheiten behaftet seyn. Er konnte dankbar gegen seine Aeltern, wohlthätig gegen seine Brüder, zärtlich gegen seine Freunde; und nichts destoweniger eitel, und aus Eitelkeit verläumderisch seyn. Alle diese Tugenden und Untugenden haben sich unzählige mal in demselbigen Menschen zusammen gefunden, und sind gar nicht entgegengesetzt, oder einander ausschließend: selbst Epikur vereinigte noch viel größere Widersprüche in sich, wie ich in einem der vorhergehenden Absätze erwiesen habe.

Die Stelle, worin Diogenes dem Epikur eine so schwärmerische Lobrede hält, weicht

von der kalten, trocknen Schreibart dieses Mannes so sehr ab, und ist so voll von Bildern und Uebertreibungen, daß ich nicht umhin kann, zu vermuthen, er habe sie, ohne es zu bemerken, aus einem ächten Epikuräer genommen, unter welchen eine solche Sprache die ganz gewöhnliche war. Wenigstens macht sie mit dem, was vorhergeht und folgt, einen so starken und sonderbaren Absatz, daß ich nicht wüßte, wie ein so plötzlicher Enthusiasmus die erfrorne Einbildungskraft dieses Mannes habe heben, und gleich wieder verlassen können.

Das Letzte, was Gassendi zur Rechtfertigung des Epikurs anführt, ist eine vollständige Aufzählung aller der großen Schüler, besonders unter den Römern, die sich zu seinem System bekannt haben. — Große Schüler, die edel denken und handeln, beweisen im geringsten nicht, daß der Lehrer eben so vortrefflich gedacht und gelebt habe. Unterdessen lassen sich bey den Römern, die das Epikuräische System zur Richtschnur ihres Lebens machten, sehr gute Gründe dieser Denkungsart angeben.

Die Römische Republik war damals, als Cicero so viele Epikuräer zu Freunden hatte, in einer solchen Krisis, in welcher diejenigen, am sichersten waren, die am wenigsten Macht und Ansehen hatten, oder zu haben verlangten. Deswegen zogen sich viele gemächliche, und selbst manche patriotische Römer, die der Republik nicht mehr nutzen zu können, glaubten, von den öffentlichen Geschäfften zurück, und begaben sich auf ihre ruhige Landsitze, wo sie alle Glückseligkeit genossen, nur diejenige nicht, die dem ächten Römer die grösseste seyn mußte, das Vaterland vertheidiget, und glücklich gemacht zu haben. Zu Cicero's Zeiten, waren also die vornehmen Römer, die philosophirten, schon durch die traurige Lage ihres Staats zum Epikuräismus vorbereitet.

Man trifft aber in diesem Zeitalter unter den Freunden des Epikurs auch solche Männer an, die durch ihren Wandel die Epikuräische Philosophie widerlegten, in so fern sie nemlich ihre Anhänger von den öffentlichen Geschäften zu entfernen suchte. Cassius, Vellejus, und noch andere, die Gassendi anführt, waren Häupter der Republik, und

wen=

wendeten den köstlichsten Theil ihres Lebens zum Dienste des Vaterlandes an. Diese Beyspiele bestätigen die Bemerkung, daß die großen Römer sich nur in so ferne zu einer Secte rechneten, in wie ferne deren Lehren mit dem größten Theile ihrer Neigungen sich vereinigen ließen. Mancher war in der Moral ein Epikuräer, der sich in der Lehre von Gott, und der Seele, in andern Schulen Raths erholte, und viele lebten wiederum als Stoiker, die, was Religion und Physiologie betraf, den Lehrsätzen des Epikurs beystimmten.

VI. Epikurs System war in allen seinen Theilen unzusammenhängend und mit einander streitend; aber nirgends sind Widersprüche mehr gehäuft, als in seiner Lehre von der Natur der Gottheit. Was er von der Substanz der Götter, ihren Eigenschaften und Wohnungen sagt; selbst seine angeblichen Beweise für ihr Daseyn werfen nicht nur die ersten Grundsätze übern Haufen, auf die sich das ganze Gebäude seiner Philosophie stützt, sondern würden auch ganz allein für sich betrachtet, aus dem Zusammenhange mit dem übrigen System herausgerissen, sich gegenseitig zerstören.

Diese Unvereinbarkeit seiner Lehre von Gott mit den ersten Grundsätzen seiner Philosophie führte schon viele unter den Alten auf die Gedanken, daß Epikur nur deswegen von den Göttern geredet habe, um die argwöhnischen Priester, und das Volk von Athen nicht wider sich aufzubringen. Der Stoiker Posidonius (Cic. de Nat. Deor. I. 44. *) sagte es rein heraus, daß Epikur im Grunde

das

*) Verius est igitur nimirum illud, quod familiaris omnium nostrum Posidonius disseruit in libro quinto de Natura Deorum, nullos esse Deos, Epicuro videri: quaeque is de Diis immortalibus dixerit, inuidiae detestandae gratia dixisse. Neque enim tam desipiens fuisset, vt homunculis similem Deum fingeret, lineamentis duntaxat, non habitu solido, membris hominis praeditum omnibus, vsu membrorum ne minimo quidem; exilem quendam, atque perlucidum, nihil cuique tribuentem, omnino nihil curantem, nihil agentem.

das Daseyn einer Gottheit geläugnet, aber sie den Worten, und dem Scheine nach verthei- diget habe, und die schlimmen Folgen des öffentlichen Bekenntnisses seiner Grundsätze zu vermeiden. Sextus sagt es gleichfalls, (IX. 58.) daß mehrere dieser Meynung gewesen wären. — Cotta hingegen beym Cicero (de Nat. Deor. I. 3.) glaubt, daß Epikur die Vorsehung der Götter im Ernste deswe- gen geläugnet habe, weil mit einem solchen mühseligen Geschäfte die höchste Glückselig- keit der Götter nicht bestehen könne, und daß diejenigen, welche dem Epikur das Ab- läugnen der Vorsehung zur Abläugnung der Gottheit selbst auslegten, diesem gar nicht arglistigen Philosophen unrecht thäten. Fast eben so schließt Lactanz. (de Ira Dei I. c. 3.) Die meisten Neuern, Cudworth, Mosheim, Parker stimmen dem Posidonius bey, rechnen aber dem Epikur seine Verstellung zu hoch an, dem man es, meiner Meynung nach, nicht verargen kann, daß er keine Lust hatte, ein Märtyrer seiner Hypothesen zu werden, und deswegen die Tempel von Göttern besuchte, deren Daseyn seine ganze Philosophie übern Haufen warf.

Die gar zu offenbaren Widersprüche der Begriffe des Epikurs von den Göttern mit allen übrigen Theilen seines Systems hat auch mich schon lang bewogen, der Parthey derjenigen beyzutreten, die die Theologie dieses Philosophen für eine exoterische Lehre ansehen, die blos dazu erfunden worden, den Argwohn der Athenienser einzuschläfern. Seit der Zeit, sagt Cicero irgendwo, (de Nat. Deor. I. c. 23.) daß das blose Zweifeln des Protagoras an dem Daseyn einer Gottheit von den Atheniensern so hart geahndet wurde; wurden die Philosophen viel vorsichtiger, und zurückhaltender in der Bekanntmachung ihrer geheimsten Gesinnungen.

Ich gebe zu, daß es immer eine gefährliche Art zu schließen sey, wenn man behauptet, daß ein Philosoph von zwoen sich widersprechenden Meynungen, eine unmöglich habe glauben können, und läugne auch nicht, daß diese Art zu schließen tausendmal ist gemisbraucht worden gegen einen einzigen Fall, wo man sie recht angewendet hat. Wir können nemlich sehr oft unter den Grundsätzen eines andern Widersprüche wahrzunehmen glauben, die wirklich nicht da sind, und nur allein von uns gefunden wer-

werden: wir können wahre Widersprüche entdecken, die der andere in seinen eigenen Gedanken nicht wahrgenommen hat. Dies alles habe ich überlegt, und glaube doch, ohne mich einer Ungerechtigkeit gegen den Epikur schuldig zu machen, in dem gegenwärtigen Falle, aus den Widersprüchen seiner Lehre von Gott mit seinem übrigen System, auf eine nur dem Scheine nach, unternommene verstellte Vertheidigung ihres Daseyns schließen zu können.

Epikur fand nemlich in seiner ganzen Philosophie keine für ihn geltende Gründe, aus denen er ihr Daseyn hätte beweisen können. Anstatt die Wirklichkeit eines göttlichen Wesens zu beweisen, erklärte er entweder die Möglichkeit des Ursprungs unserer Begriffe von Göttern, oder bewies sie auch mit solchen Gründen, die er anderswo selbst für Vorurtheile erklärt hatte, und seinem System nach auch für Vorurtheile halten mußte. Auf eben die Art gab er der Gottheit die wenigen Vorzüge, die er ihr zugestand, von freyen Stücken, ohne irgend einen befriedigenden Grund, oder auch aus solchen Gründen, aus welchen er auch die übrigen Vollkommenheiten,

ten, die er läugnete, hätte zugeben müssen. Eben die Beweise, aus denen er das Daseyn der Götter, und ihrer Eigenschaften festzusetzen vorgab, galten ihm nichts mehr, wenn sie ihn auch auf die Vorsehung führten, die er ohne Zurückhaltung läugnete. Er gab ihnen eine Substanz, und dieser Substanz eine Unvergänglichkeit, die die Hauptgrundsätze seiner Weltweißheit beyde für gleich unmöglich erklärten. Er versetzte sie in leere Räume, die er, vermöge eben dieser Lehre, gar nicht annehmen konnte. Aber dagegen gab er ihnen eine menschliche Gestalt, die seine Götter den Göttern der Griechen ganz ähnlich machte, und vorzüglich den Pöbel blendete, der weder die Gründe, warum er Götter von solcher Gestalt annahm, noch die Gegengründe, die wider sie in seinem eigenen Systeme lagen, gehörig untersuchen konnte. Diese große Anzahl von den gröbsten Widersprüchen in der Lehre von Gott mit den wichtigsten Grundsätzen seiner Philosophie konnte Epikur während seines ganzen Lebens unmöglich übersehen, und wenn er eines solchen Mangels von Scharfsinn auch fähig gewesen wäre, würde er doch durch die Einwürfe aller übrigen Philosophen

auf-

aufmerksam darauf gemacht seyn, die ihn von allen Seiten, aber besonders in seiner Lehre von Gott angriffen.

Unter andern Umständen würde die von mir gebrauchte Art zu schließen, am wenigsten gegen den Epikur gelten können, weil es ihm sehr gewöhnlich war, in allem Ernste solche Sätze zu behaupten, die nach dem Urtheile aller übrigen Menschen offenbar widersprechend waren. Das macht ihr oft so, sagt Cotta beym Cicero, (Lib. I. de Natur. Deor. c. 25.) daß, wann ihr mit gewissen unwahrscheinlichen Behauptungen dem Tadel nicht entgehen könnt, ihr auf ganz unmögliche und unbegreifliche Dinge fallet, so daß es fast besser gewesen wäre, eure ersten Behauptungen aufzugeben, als euch auf eine so unverschämte Art zu vertheidigen. Als Epikur sah, daß alle Freyheit, seinem System nach unmöglich seyn würde, wenn die Atomen, vermöge ihrer Schwere, nach unveränderlichen Gesetzen sänken; so fand er gleich ein Mittel, dieser zwingenden Nothwendigkeit auszuweichen, das dem Demokrit gar nicht eingefallen war. Er sagte nemlich ohne Beweis, daß die Atomen von ihrem senkrechten

Falle

Falle ein wenig zur Seite wichen. Diese Behauptung war wirklich ärger, als das aufrichtige Bekenntniß, jene Erstere nicht vertheidigen zu können, gewesen wäre. Eben so ficht Epikur gegen die Dialectiker; da diese behaupten, daß in allen Disjunctivsätzen, wo die Partikeln entweder, oder, zu stehen kommen, nothwendig ein Glied wahr sey; so befürchtet er, daß, wenn er zugäbe: entweder wird Epikur morgen leben, oder nicht leben, eins von beyden nothwendig würde. Er läugnet daher schlecht weg, daß einer von solchen entgegen gesetzten Fällen, und Sätzen wahr sey. Kann wohl, setzt Cotta hinzu, etwas ungereimteres erdacht werden, u. s. w.?

Auch hier läßt Gassendi seinen Helden nicht sinken. (Lib. IV. c. 3. 4. de Morib. et Vit. Epic. et Comm. in X. Lib. Diog. p. 1252. 1253.) Epikur (sagt G.) glaubte die Götter wirklich, und ohne Verstellung, wie er sie vertheidigte. Wann er nur aus Furcht vor dem Volke, wie man ihn beschuldigt, das Daseyn von Gottheiten zu glauben vorgegeben hätte; warum sprach er ihnen denn Vorsehung, warum die Regierung der Welt durch

Macht

Macht und Weisheit ab? Die Vorsehung der Götter läugnen, war nicht weniger gefährlich, als an ihrem Daseyn selbst zu zweifeln. Er erklärt überdem, (Diog. X. 123.) daß nicht derjenige gottloß wäre, der die Götter, an die der Pöbel glaubte, aufhöbe, sondern der die Meinungen des großen Haufens von den Göttern, auf die Gottheit anwendete. Ein Philosoph also, der die Vorsehung so kühn läugnete, und die Religion des Volks für Gottlosigkeit öffentlich erklärte, würde wahrscheinlich mit eben der Offenherzigkeit seine wahre Meynung rein heraus gesagt haben, wenn er wirklich an dem Daseyn göttlicher Wesen gezweifelt hätten. Allein Epikur betete die Götter, als die vortrefflichsten, vollkommensten Naturen aus den reinsten, uneigennützigsten Absichten an; seine Gottesfurcht war eine kindliche und keine knechtische Furcht, die weder durch die Schrecken von Strafen, noch durch die Hoffnung der künftigen Belohnungen hervorgebracht wurde.

Scheinbar ist diese Vertheidigung immer; man kann aber doch sehr leicht die Ursachen finden, weswegen Epikur die Vorsehung öf-

fentlich läugnen, und den Aberglauben des Pöbels öffentlich angreifen konnte, ohne sich Verantwortung zuzuziehen. Die Lehre von der Vorsehung konnte Epikur nicht in seine Philosophie aufnehmen, ohne sein ganzes System ohne Rettung verlohren zu geben, und seine Verstellung, auch dem einfältigsten fühlbar zu machen. Alles geschah in der Welt durch Atomen, durch die Gesetze ihrer Bewegungen, durch Zufall und Natur; zwischen diese ließen sich auf keine Art, und durch keine Kunstgriffe waltende Götter einschieben. Epikur muste also nothwendig die Götter von der Anordnung und Regierung der Welt entfernen. Diese Verbannung der Götter würde alsdenn eine für den Epikur gefährliche Meynung geworden seyn, wenn die Priester und der Pöbel von Athen das zehnte Buch von Plato's Gesetzen gelesen, oder sonst richtige Begriffe von der Vorsehung gehabt hätten. Plato nemlich hatte die Abläugnung der Vorsehung für einen dem Staat eben so gefährlichen Unglauben, als den erklärtesten Atheismus ausgegeben. Allein die Athenienser raisonirten nicht wie Plato; sie hatten von der Regierung der Welt durch die Gottheit,

wie

wie von der Unsterblichkeit der Seelen, so unrichtige, und unvollständige Begriffe, daß sie die Wichtigkeit beyder Lehren nicht einzusehen im Stande waren. Ihr Gewissen sowohl, als Argwohn war besänftigt, wenn sie nur hörten, daß jemand Götter, und zwar solche, als die ihrigen waren, glaubte.

Der Ausfall des Epikurs auf die Religion des großen Haufens, und dessen irrige Begriffe von der Natur der Götter konnte ihm gar nicht gefährlich werden. Alle Philosophen vor ihm, selbst diejenigen, die die Religion der Griechen für wahr hielten, oder doch schonten, hatten wider den Aberglauben des Pöbels im Allgemeinen geeifert; sie blieben aber, wie Epikur, im Allgemeinen stehen, und hüteten sich ins Detail der falschen Götter, und Vorurtheile der Nation hinein zu gehen, weil hier ein jeder Schritt mit Todesgefahr verbunden gewesen wäre.

VII. Im Ernste konnte Epikur gar keine Gottheit behaupten. Er hatte nicht nur gar keine Gründe, aus welchen er das Daseyn derselben hätte schließen können; sondern hob selbst durch das erste Axiom seiner Philosophie

die Möglichkeit göttlicher Wesen auf. Er nahm (Diog. X. 40. Lucr. I. 440 — 50.) nur zwey Principia aller Dinge, die Atomen, und das Leere, an; auser diesen, ihren Zusammensetzungen, und den daraus entstandenen Eigenschaften konnte er sich gar nichts, gar nicht einmal als möglich denken. Nur allein die Atomen, das Leere, und das aus beyden bestehende Universum sind ewig; (III. Lucr. 807.) alles hingegen, was aus den beyden erstern zusammengesetzt, oder ein Theil des Letztern ist, entstand, und ist auch dem Untergange unterworfen. Epikur mußte also von folgenden beyden Sätzen nothwendig einen zugeben: da die Götter weder einzelne Atomen, noch das Leere, oder das ganze Universum sind; so müssen sie entweder aus Atomen, und dem Leeren zusammengesetzt, — oder gar nichts seyn. Im letzten Falle sieht ein jeder von selbst, was folgen würde; im ersten Falle aber, wenn er sie für Concreata von Atomen hielt, mußte er sie, nach seinem eigenen Ausspruch, wie alles, was aus Atomen ward, und entsteben wird, für vergänglich halten, und sie daher der Unsterblichkeit berauben, die er als eine nothwen-

dige

dige Vollkommenheit der göttlichen Natur ansah.

Alles, was ist, sagte Epikur ferner, ist von selbst durchs Ungefähr, durch die ewigen Gesetze der Bewegungen entstanden, die den Atomen eigenthümlich waren. (II Lucr. 1150-1160.) Diese untheilbare Körperchen werden durch ihre Schwere zum senkrechten Falle getrieben, neigen sich aber etwas seitwerts, begegnen sich, gerathen in Wirbel, und bilden Welten, sammt denen in den Welten enthaltenen Geschöpfen. Es ist ganz unmöglich, sagt Lucrez, daß selbst die Hand einer Gottheit aus der Unendlichkeit von Atomen, Welten bauen, und nach ihrem Wohlgefallen regieren könne: und Unsinn ist es, (fährt er fort, V. 1660. et seq.) den Göttern eine so beschwerliche Arbeit aufbürden zu wollen. Was konnte diese seligen, ewigen Wesen bewegen, ihren vorhergehenden Zustand zu verlassen, um sich dem mühseligen Geschäfte eines Weltbaues zu unterziehen? Nur diejenigen, die mit ihrer gegenwärtigen Lage nicht zufrieden sind, suchen ihr Leben zu verändern, und sind begierig nach Neuerun-

gen. So etwas läßt sich aber bey den seligen Göttern nicht denken.

Die Welt selbst, und ihre Einrichtung beweißt, daß sie nicht von Göttern gebauet sey; sie ist viel zu unvollkommen, als daß man sie für das Werk eines, oder mehrer göttlicher Werkmeister halten könnte. Den größten Theil des Erdbodens bedecken unersteigliche, oder unwirthsame Berge, undurchdringliche Wälder, in denen nur reissende Thiere wohnen können, endlich unfruchtbare Meere und Sümpfe. Zwo Zonen der Erde werden durch unerträgliche Hitze oder Kälte unbewohnbar gemacht. Die wenigen übrig bleibende Fruchtfelder würden bald mit Dornen und Disteln überzogen werden, wenn nicht die Arbeitsamkeit des Menschen sich den feindseligen Bemühungen der Natur entgegen setzte. Nur mit dem Schweise seines Angesichts befruchtet der Mensch die ihm nährende Erde, und doch zerstören sehr oft Sturmwinde, Fluthen, verzehrende Kälte, oder Dürre die blühenden Saaten, die er ihr abgezwungen hat. Wann eine Gottheit die Urheberin dieser Welt wäre, wie wäre es alsdenn möglich, daß der Mensch unvernünftigen Ungeheuern des Feldes, so

wohl

wohl als der Fluthen ein Raub würde? Warum würde er alsdann durch schreckliche Krankheiten heimgesucht, und durch einen den meisten noch schrecklichern Tod vernichtet?

Jetzt werden Menschen sprachlos, nackt und unfähig ihr Leben zu erhalten, an das Licht des Tages, wie Schiffbrüchige an das kaum erreichte Ufer des Meers, geworfen. Mit Jammer und Thränen tritt der Mensch in das Leben, das, wegen des unsäglichen Elendes, eines solchen Anfanges würdig ist. Alle übrigen Thiere, die die Erde nährt, brauchen weder Spielwerke, noch der süßen Schmeicheleyen einer wohlthätigen Ernährerin, sie leben ohne Waffen, ohne künstliche Kleider, ohne Mauern ein kummerloses Leben durch. In einer Welt, die die Götter eingerichtet hätten, würde der Mensch nicht so vernachläßigt, und den weniger edlen Thieren so sehr nachgesetzt seyn. (V. 200. seq.)

Alle diejenigen also irrten, welche aus dem ordentlichen Laufe der himmlischen Körper, aus der regelmäßigen Rückkehr der Jahrszeiten, und ihrer Früchte den Schluß zogen, daß eine gütige menschenliebende

Gottheit die Erde vorzüglich zu unserm Besten gebaut und eingerichtet habe. (II. 167-180. V. 1182.) Die Götter sind von den menschlichen Angelegenheiten unendlich entfernt, (II. 645.) und wir sowohl, als die ganze übrige Natur haben keine stolze eifersüchtige Despoten zu fürchten.

So sehr Epikur es sich angelegen seyn ließ, die Götter von der Einrichtung der Welt auszuschließen; eben so eifrig bestürmte er die Vorsehung, und suchte seinen Schülern den Gedanken zu benehmen, als wann die Götter an der Erhaltung der Welt und ihren Veränderungen, besonders aber an den guten und bösen Handlungen der Menschen Theil nähmen.

Er läugnete die Vorsehung aus zween Gründen. Die ewigen Götter leben in einem ununterbrochenen Frieden, und genießen in der vollkommensten Selbstgenügsamkeit der seligsten Ruhe. Ihre Wonne leidet weder Zuwachs noch Abgang; sie haben von uns nicht das Geringste zu hoffen, oder zu fürchten: unsere guten Handlungen nützen ihnen so wenig, als ihnen unsere bösen Thaten schaden:

den; warum sollten sie sich also im geringsten um uns bekümmern? (II. 645. seq. V. 165. et seq.) — Epikur mahlt seine Götter so intereßirt, und in einem solchen Zustande von Glückseligkeit, als wenn er die Ideale morgenländischer Despoten hätte entwerfen wollen.

Man kann die Götter zweytens nicht mit der Erhaltung und Regierung der Welt, nicht mit der Aufmerksamkeit und Theilnehmung an unsern Handlungen belästigen, ohne ihnen ihre ungestörte Glückseligkeit zu rauben. Eine solche Vorsehung würde beschwerliche Geschäfte und Sorgen, Bewegungen des Zorns und des Beyfalls nach sich ziehen, die sich nicht mit einem allseligen, sondern nur mit schwachen Wesen vertragen, die unbefriedigte Bedürfnisse haben. Die Gottheit bekümmert sich gar nicht um die Angelegenheiten anderer, und läßt übrigens die Menschen schalten und walten, wie sie wollen (X. Diog. 77. 139. seq.) Man sehe hierüber einige Betrachtungen des Cicero de Nat. Deor. I. 44.)

Nur alsdenn, sagt Epikur, (X. Diog. 81. 82.) kann man glücklich leben, wenn

man die Götter von der Regierung der Welt ganz entfernt, und den Gedanken von stets wachsamen, zornigen, strafenden Oberherrn aus dem Gemüthe vertilgt hat. Für beydes dankte der Epikuräer seinem Meister, als für die größte, dem menschlichen Geschlechte erzeigte Wohlthat. Die Lehre von der Vorsehung hielten sie für die Hauptquelle alles menschlichen Elendes (V. Lucr. 1192.)

O genus infelix! talia Diuis
Cum tribuit facta, atque iras adiunxit acerbas,
Quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis
Volnera, quas lacrymas peperere minoribu' nostris.

VIII. Wann die Meynung, daß Epikur wirklich keine Götter glaubte, und glauben konnte, durch das bisher gesagte nur wahrscheinlich geworden ist; so wird sie durch die nachfolgenden Betrachtungen, über die Art, wie er den Ursprung der Begriffe von Göttern erklärte, über seine Beweise für ihr Daseyn, seine Gedanken über die Substanz, Eigenschaften,

ten, und Sitze der Götter, einen solchen Grad von Gewißheit erhalten, als man bey historischen Untersuchungen nur verlangen kann.

Epikur gieng in seiner Theologie, dem äusern Anscheine nach, eben so zu Werke, als die übrigen Griechischen Philosophen. Er erklärte nicht nur die verschiedenen Entstehungsarten der Begriffe von Göttern, sondern brachte für das Daseyn göttlicher Naturen auch Beweise vor. Zu den Vorstellungen von übermenschlichem Wesen (sagte Epikur Lucr. V. 1160 - 1192. Sextus adu. Math. IX. 25.) sind die Menschen auf zween Wegen gekommen: sie sahen den regelmäßigen Gang der himmlischen Körper, und der Jahrszeiten, wußten sich die Ursachen dieser Erscheinungen nicht anzugeben, und nahmen daher zu Göttern ihre Zuflucht, durch deren Wink die Sterne in ihren Kreisen geleitet, und die Wechsel der Zeiten veranstaltet würden. — Noch allgemeiner und wahrscheinlicher aber schien ihm folgende Entstehung des Glaubens an göttliche Naturen zu seyn. Die Menschen sahen wachend sowohl, als im Traume, menschenähnliche Gestalten von wunderbarer Schön-

 heit.

heit. Diesen gaben sie Leben, Bewegung, und Empfindung, weil sie ihre Stimmen hörten, und ihre Glieder sich bewegen sahen. Sie hielten sie für unsterblich und mächtig, weil sie ihnen immer auf dieselbige Art erschienen, und auserordentliche, menschliche Kräfte übersteigende Wirkungen von ihnen hervorgebracht sahen.

Diese lezte Erklärung des Ursprungs unserer Begriffe von Gott wird nicht eher deutlich, als bis man Epikurs Theorie von den aus Atomen sich bildenden, oder von allen Körpern sich ablösenden Gestalten, und Bildern (simulacra, imagines, ειδωλα) kennt, und zugleich weiß, was Demokrit von der Göttlichkeit gewisser Arten der sich selbst bildenden Gestalten gesagt hat. Ich will daher beydes kurz auseinander setzen.

Nach dem Sextus (adu. Math. IX. 19. 42.) glaubte Demokrit, daß gewisse große menschenähnliche aus Atomen gebildete Gestalten, sich den Sterblichen näherten. Er nahm ihrer zwo Arten, sowohl gutthätige, und menschenfreundliche, als bösartige, und schädliche an, und wünschte daher nur von

gütigen

gütigen Gestalten besucht zu werden. Beyde wären von ungeheuerer Größe; zwar lang daurend, aber nicht unvergänglich und ewig. Sie zeigten den Menschen durch ihre Erscheinungen sowohl, als durch gewisse Stimmen, die Zukunft an. Von diesen großen aus Atomen zusammengeflossenen Gestalten hätten die ersten Sterblichen ihre Begriffe von Göttern geschöpft; auser ihnen gäbe es weiter keine göttliche unzerstörbare Natur.

Cicero weicht in der Beschreibung dieser göttlichen Bilder des Demokrits vom Sextus ab, ist aber viel weniger deutlich, als dieser, und scheint in den beyden Hauptstellen nicht einmal mit sich selbst übereinzustimmen. (de Nat. Deor. I. 12. 43.) Demokrit (sagt er in der ersten Stelle durch den Mund des Epikuräers Vellejus) setzt bald gewisse Bilder, und deren Umrisse; bald die Natur, die diese Bilder ergießt; bald unsere Vernunft und Denkkraft in die Zahl der Götter. Selbst Demokrit (sagt Cotta in der andern) aus dessen Quellen Epikur seine Gärten gewässert hat, scheint mir in seinen Begriffen von der Natur der Gottheit zu wanken. Bald glaubt er, daß gewisse mit göttlichen Vorzügen begabte

Bil-

Bilder in diesem Universo existirten; bald hält er gewisse Grundwesen (principia: der Ausdruck ist höchst unbestimmt, und unverständlich) und denkende Naturen für Götter; dann wiedrum gewisse beseelte Gestalten, die sowohl nutzen als schaden könnten; und endlich gewisse Bilder von so ungeheuerer Größe, daß sie das ganze Universum von aussen umfaßten. — Cicero hat hier aller Wahrscheinlichkeit nach vier verschiedene Ordnungen göttlicher Wesen angenommen, wo er nur zwo hätte annehmen sollen. Die erste, dritte, und vierte Art von Bildern, die er unterscheidet, waren, nach dem Demokrit, im Grunde alle einerley; er machte aus ihren verschiedenen Eigenschaften, aus Göttlichkeit, Empfindlichkeit, und Größe, so viele Gattungen ungleichartiger göttlicher Bilder. Er vergaß ferner, die Natur wiederum in der Aufzählung der Demokritischen Götter zu erwähnen, die Vellejus, als eine Gottheit des Demokrits vorher angeführet hatte, und saget uns auch nicht, was wir aus dem Sextus wissen, daß der Philosoph von Abdera seinen göttlichen Gestalten eine menschliche Form gab.

Schon Demokrit also nahm gewisse menschenähnliche, aus Atomen gebildete Gestalten an, denen er Bewegung, Empfindung, Dauerhaftigkeit, und göttliche Vorzüge zugestand: er leitete, wie Epikur, aus ihren Erscheinungen, und Wahrsagungen die Entstehung der unter allen Menschen verbreiteten Begriffe von Göttern, und übermenschlichen Wesen ab.

Aus Mangel von Nachrichten läßt sich aber jezt nicht mehr bestimmen, ob Epikur auch das übrige seiner Theorie von den Simulacris aus den Schriften des Demokrits entlehnet habe.

Der Erstere behauptete zwo Arten von Bildern, wovon die eine sich von der Oberfläche der Körper ablösete, und ganz genau die Form derselben beybehielt; (Lucr. IV. 35.) die andere hingegen sich von selbst in der Luft bildete, und mit einer unglaubigen Geschwindigkeit alle Arten von Figuren annähme (IV. 130. Epicur. ap. Diog. X. 46-51. f.) Die Simulacra der erstern Art flößen unaufhörlich von der Oberfläche der Körper nach allen Seiten ab, giengen unverlezt, wegen ihrer Feinheit, durch lockere Körper durch,

würden von glatten Solidis unversehrt zurückgeworfen, von rauhen, und scharfen hingegen gebrochen und verstümmelt. Sie durchflögen unermeßliche Räume in einigen Augenblicken, und wären durch ihre Einwirkungen auf unsere Augen die einzigen Ursachen, daß wir die Gegenstände auser uns in ihrer wahren Gestalt erblickten, wenn sie selbst unverletzt wären; im entgegen gesetzten Falle aber, wenn die Simulacra durch irgend einem Zufall zerrissen und verstümmelt würden, auch allein schuld, daß wir die Körper ganz anders wahrnähmen, als sie auser uns existirten: unsere Augen trögen daher niemals, sie zeigten uns die Simulacra unverletzt, oder gebrochen, wie sie sie empfangen hätten: allein die Simulacra selbst entsprächen nicht immer den Gegenständen, von denen sie sich losgerissen hätten, und man müsse dahero nicht in einem jeden Falle aus den Simulacris, und den Eindrücken derselben auf die wahre Gestalt der äusern Körper schließen.

Die Simulacra der zwoten Art, die sich selbst bildeten, waren nach dem Epikur (IV. 732.) ungleich feiner, als die erstern; sie be-

bewegten nicht blos das Auge, sondern drungen bis zum Sitz der Seele durch. Ihre Entstehung leitete er entweder aus der Vereinigung unzähliger in der Irre herumfliegender Atomen, oder von dem Zusammenflusse mehrerer verstümmelter Simulacrorum ab, die sich von wirklichen Körpern abgelöset hätten. Durch diese von selbst gebildete, oder aus andern verstümmelten zusammengeflossene Simulacra erhielten wir die Vorstellungen von Scyllen, Centauren, andern nirgends existirenden Monstris, — und so auch von Göttern. Die Bilder, wodurch die Menschen zuerst die Begriffe übermenschlicher Wesen faßten, waren entweder durchs Ungefähr zusammen geblasen, oder auch von den Körpern der Götter wirklich abgeflossene Simulacra (VI. 76. Lucr.)

Epikur konnte also die Entstehung der Begriffe von Göttern erklären, ohne selbst an Götter zu glauben. (Cic. de Nat. Deor. I. 38. et Sextus IX. 49.) Auch bey ihm galt der Schluß von dem Begriffe eines Dinges auf die Wirklichkeit nicht, weil er viele Simulacra annahm, die nicht Abdrücke wirklicher Gegenstände waren. Allein Epikur erklärte

klärte nicht blos die Entstehungsart unserer Begriffe von Göttern, sondern brachte, wenigstens dem Scheine nach, Beweise für ihr Daseyn vor, und setzte ihre Substanz sowohl als Eigenschaften aus einander.

Der erste Beweis für das Daseyn der Götter steht beym Cicero. (de Nat. Deor. II. 16. 17.) Alle Menschen, sagte Epikur, ohne Ausnahme, haben in ihren Seelen tief eingedrückte Vorstellungen von göttlichen Wesen, (πϱοληψις, anticipatio, praenotio, praecepta rei informatio) die unmöglich durch Unterricht zuerst entstanden, und verbreitet seyn, und eben so wenig durch die Macht der Gesetze allein erhalten werden können. Es müssen also nothwendig solche göttliche Naturen seyn, dergleichen das ganze menschliche Geschlecht mit einer so allgemeinen und fortdauernden Ueberzeugung glaubt.

Diese Πϱοληψεις, aus deren Allgemeinheit Epikur auf das wirkliche Daseyn der Götter schloß, waren nicht angebohrne Begriffe, wie Vellejus beym Cicero sich etwas zu stark ausdrückt, (quoniam insitas eorum, vel potius *innatas* cognitiones, habemus,) son-

sondern Vorstellungen abwesender Gegenstände, Ueberbleibsel der Eindrücke, die wir von äusern Körpern durch unsere Sinne erhalten. (Dion. X. f. 33. *) Er unterscheidet, wenigstens dann und wann ἐπινοιας von προληψεις: jene, die ἐπινοιαι (notitiae) waren alsdenn die Sensationen selbst, die die Gegenstände auser uns durch, und während ihrer Einwirkungen auf unsere Sinnen hervorbringen: προληψεις hingegen die zurückbleibenden Begriffe von Gegenständen, die unsern sinnlichen Werkzeugen selbst nicht mehr gegenwärtig sind. (X. 32. Diog.) Er nannte sie auch δοξας, καταληψεις, νοησεις ἐνατω κειμενας (f. 33.)

Vielleicht kommt es einem jeden Leser sonderbar vor, daß Epikur hier aus der Allgemeinheit der Begriffe von Göttern den Satz von ihrem wirklichen Daseyn folgert, da er sich sonst nicht den Schluß von der Denkbarkeit eines Gegenstandes auf dessen Realität er-

*) Την δε προληψιν λεγουσιν - - - μνημην τȣ πολλακις ἐξωθεν φανεντος.

erlaubte. Allein Epikur konnte der Ausnahme, die er hier machte, selbst aus seinem Kriterio für die Wahrheit der Vorstellungen abwesender Gegenstände (προληψεων) einen Anstrich geben. Er nannte nemlich alle Begriffe abwesender Gegenstände alsdenn wahr, oder den Dingen auser uns auf das Genaueste entsprechend, wenn sie durch andere sinnliche Eindrücke und Erscheinungen nicht nur nicht widerlegt, sondern auch bestätigt würden. *) (X. Diog. 34.) Von dieser Art (konnte er sagen,) müssen die Begriffe, die wir von Göttern haben, nothwendig seyn, weil sie sich in allen Menschen und Völkern, in Gelehrten und Ungelehrten, in Rohen und Ausgebildeten finden. Sie müssen durch alle unsere übrige Wahrnehmungen nicht widerlegt, sondern bestätiget werden, weil sie sonst weder so allgemein geworden wären, noch sich allenthalben so lange erhalten hätten. Vellejus konnte also den Schluß, den ich in der Note

*) Την δε δοξαν, και ὑποληψιν λεγουσιν. ἀληθη τε φασι, και ψευδη· ἀν μεν γαρ ἐπιμαρτυρηται, ἠ μη ἀντιμαρτυρηται, ἀληθη εἰναι.

Note anführe, aus der Kanonik des Epikurs selbst rechtfertigen. *) (de Nat. Deor. I. 17.)

Epikur hielt nicht einmal die Phantasien rasender, und die Träume schlafender Personen für ganz falsch (X. Diog. 32.) sie setzten, sagte er, immer Bewegungen der Seele, und diese wiederum von aussen herkommende Eindrücke voraus, weil das Nichts gar keine Veränderungen hervorbringen könne. Die Phantasien der Rasenden und Schlafenden würden beyde durch wirkliche Bilder, die die Seele berührten, erregt, und wären deswegen den sinnlichen Eindrücken so ähnlich, nur etwas schwächer, weil die afficirende Simulacra selbst von feinerm Stoffe wären. (IV. 753. Lucr.) So wenig man aber

 beyde

*) Cum enim non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad vnum omnium firma consensio: intelligi necesse est, esse Deos, quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Esse igitur Deos, confitendum est.

beyde für ganz falsch erklären könnte; so wenig könnten sie auch ganz wahr genennt werden, weil ihre Ursachen, die Simulacra, keinem wirklichen Gegenstande in der Natur entsprächen, nicht von wirklichen Körpern sich abgerissen hätten.

Cicero scheint den Beweis des Epikurs für das Daseyn der Götter aus den Begriffen der Menschen nicht recht verstanden zu haben. Er sieht nemlich die προληψεις des Epikurs, als angebohrne, und der Seele ohne vorher gegangene Eindrücke, von der Natur selbst mitgetheilte Begriffe an; und leitet die Allgemeinheit der Begriffe von göttlichen Naturen, besonders die Vorstellung der Götter unter menschlichen Gestalten, von einem allgemeinen Hange des menschlichen Geistes zu einer solchen Vorstellungsart, ab. (Lib. I. de Nat. Deor. 17. 23. 27.) Epikur behauptete weder angebohrne Begriffe, noch gewisse anerschaffene Neigungen zu etwas, und konnte sie auch nicht behaupten, weil alle Begriffe und Neigungen nach seinem System aus den Eindrücken der Gegenstände, und deren Bilder, auf unsere Sinne, oder die Seele selbst entstanden.

Dieser

Dieser erste Beweis des Epikurs für das Daseyn von Göttern scheint aus dem System des Epikurs selbst zu fließen, und eben daher auch ernstlich zu seyn. — Allein Epikur ließ den allgemeinen Glauben der Menschen, anderswo nicht als einen gültigen Beweisgrund für die Wirklichkeit einer Sache, und für die Wahrheit eines Satzes gelten, und verwarf ihn in ungleich mehrern Fällen, als er ihn annahm. Er lachte über Vorsehung und Religionen; über alle gottesdienstliche Gebräuche, über Weissagungen und Seelenunsterblichkeit, ungeachtet alle von eben so vielen Völkern, und eben so allgemein, als das Daseyn der Gottheit verbreitet, geglaubt und aufgenommen waren. Er entfernte sich in den meisten Theilen seiner Philosophie so sehr von den gemeinen Begriffen, und den gewöhnlichen Denkarten des grössern Haufens, daß er fast alle seine Grundsätze hätte aufgeben müssen, wenn er die Uebereinstimmung aller, in so fern es eine solche giebt, als ein untrügliches Merkmal der Wahrheit, im Ernste angesehen hätte.

Der zweyte Beweis für das Daseyn der Götter war aus einem, dem Eplkur ganz ei-

genthümlichen Gesetze der Natur, dem Gesetze des Gleichgewichts hergenommen, welches er ἰσονομία nennte, und Cicero durch aequilibritas, aequalis tributio übersetzt. (de Nat. Deor. I. 19. 39.) Nach diesem Gesetze der Isonomie, (sagte Epikur) wäre einer jeden Art von Dingen eine andere von entgegen gesetzten Kräften und Eigenschaften entgegen gestellt. Der Stoff der Natur wäre so unerschöpflich und unendlich, daß sie zu gleicher Zeit die ungleichartigsten Gegenstände hervorzubringen im Stande sey. Weil es also eine zahllose Menge sterblicher Geschöpfe gebe; so müsse es nach dem Reichthum der Natur, und dem sonst allenthalben beobachteten Gesetze der Isonomie, eine eben so zahllose Menge unsterblicher Wesen oder Götter geben.

Cicero ist, so viel ich weiß, der einzige Schriftsteller des Alterthums, der dieser Isonomie erwähnt, und aus ihr, nach Anleitung des Epikurs, einen Beweis für die Existenz der Götter hernimmt. Er erklärt sie nicht deutlich genug, und verschweigt auch zu sehr die Beobachtungen und Gründe, womit Epikur dies Gesetz des Gleichgewichts bestätigte, als daß man im Stande seyn sollte, zu bestim-

stimmen, mit wie wahren, oder verstellten Ernste er aus der Isonomie das Daseyn der Götter ableitete. Als ein allgemeines Naturgesetz konnte Epikur die Isonomie nicht ansehen, weil er sonst bey der Unendlichkeit unzerstörbarer Atomen, und vergänglicher Welten, gleichfalls eine Unendlichkeit trennbarer Körperchen und unvergänglicher Welten hätte zugeben müssen, und zwar nach eben der Methode, nach welcher er aus dem Daseyn unzähliger sterblicher Geschöpfe auch das Daseyn von unsterblichen Naturen schloß.

IX. Die vom Epikur angeführten Beweisgründe für das Daseyn der Götter werden schwerlich jemanden überzeugen, daß seine Absichten ernstlich gewesen sind. Der sich immer verstärkende Verdacht, wider die Aufrichtigkeit seiner Absichten wird durch seine Behauptungen über die Substanz, die Vollkommenheiten, und Sitze seiner Gottheiten noch mehr bestätiget werden.

Die Götter, sagte Epikur, (de Nat. Deor. I. 18. 19. 37-39. Diog. X. 139.) haben alle eine menschenähnliche Gestalt, weil die Form des menschlichen Körpers die schön-

ste unter allen möglichen ist, nur in dieser Vernunft wohnen, ohne Vernunft keine Tugend, und ohne Tugend keine Glückseligkeit statt finden kann. Wenn also die Götter schön, weise, glücklich seyn sollen; so müssen sie eine den Menschen ähnliche Figur haben, in welcher allein diese Vollkommenheiten sich zusammen finden können. Sie sind, fuhr er fort, ewig, aber nicht unveränderlich und unwandelbar; sie sind nicht, wie die Atomen, undurchdringlich, und bestehen nicht, wie diese, aus einer stets gleichen Anzahl unzertrennlicher Theile; *) sondern verlieren in einem jeden Augen-

*) Epicurus autem docet, eam esse vim et naturam Deorum, vt primum non sensu, sed mente; nec soliditate quadam, nec ad numerum, vt ea, quae ille propter firmitatem στερεμνια appellat, sed imaginibus, similitudine, et transitione perceptis: cum infinita simillimarum imaginum species ex innumerabilibus indiuiduis existat, et ad Deos affluat. (Diog. X. 139.) Τους Θεους λογῳ θεωρητους ἐιναι· οὑς μεν, κατ' ἀριθμον ὑφε-

Augenblicke eine unzählige Menge von Theilen, die aber durch eben so viele zufließende ähnliche Atomen und Bilder wieder ersetzt werden. Ihre Substanz ist daher in einem unaufhörlichen Flusse, in nie ruhenden Verwandelungen, unter denen aber die Götter doch stets fortdauren, weil der Verlust, den sie leiden, durch einen gleichen Gewinn neuer Theile ersetzt wird. Der Stoff, aus welchem sie bestehen, ist so fein, daß er von keinem unserer äusern Sinne, sondern nur allein von der Seele, und kaum von dieser wahrgenommen werden kann. (Cic. et Diog. ll. cc. et Lucr. V. 149. seq.) Sie haben keine Körper, sondern nur etwas den Körpern ähnliches: nicht wahres Blut, sondern etwas dem Blut ähnliches. *) Uebrigens finden sich unter den

ὑφεστοτας ȣς δε, κατα ὁμοειδιαν ἐκ της συνεχȣς ἐπιῤῥυσεως των ὁμοιων εἰδωλων ἐπι το αὐτο, αποτετελεσμενȣς ἀνθρωποειδως. Diese Stelle ist offenbar verdorben: statt ȣ̓ς μεν, ȣ̓ς δε, muß stehen: ȣ μεν, αλλα.

*) Nec tamen ea species corpus est, sed quasi

Göttern Geschlechter, wie unter den Menschen; es giebt männliche und weibliche Gottheiten.

Ich zeige hier nicht die Unzulänglichkeit seiner Beweise für die menschenähnliche Gestalt der Götter, die Cicero in seiner Widerlegung durch den Cotta genug dargethan hat, sondern schränke mich blos auf die Widersprüche ein, die seine Beschreibung der Götter mit seinen übrigen Grundsätzen macht. Die Götter des Epikurs waren nicht wirkliche Körper, das heißt, solche Concreta aus Atomen, die wir mit unsern äusern Sinnen wahrnehmen können; sondern Simulacra der zwoten Art, die wegen ihrer auserordentlichen Feinheit bis zur Seele selbst durchdringen, und nur ihr allein sichtbar sind. Nicht darüber also wundere ich mich, daß er seinen Göttern, oder göttlichen Bildern quasi corpora und quasi sanguinem gab, (denn eben das mußte er von allen übrigen Simulacris sagen) allein das begreife ich nicht, wie er das Herz haben konnte,

corpus: nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem.

te, sie für ewig und unvergänglich auszugeben. Sie bestanden, wie alle Körper, und von diesen abfließende, oder sich selbst bildende Simulacra, aus Atomen; und allen Zusammensetzungen aus diesen unzerstörbaren Grundtheilgen hatte er in den oben angeführten Stellen die Unsterblichkeit ohne Ausnahme abgesprochen. Er gründete die Ewigkeit der göttlichen Bilder freylich nicht auf Impenetrabilität, nicht auf Unwandelbarkeit, sondern auf eine der Einbuß genau entsprechende Ergänzung; allein warum hatten die Simulacra der Götter allein, und sonst keine das ausschließende Privilegium, unter steten Verwandlungen ihrer Substanz doch nie gänzlich aufgelöst zu werden? Warum gab die alles zermalmende Natur sich allein bey ihnen die Mühe, ihnen so viele Atomen wieder zuzuführen, als sie verlohren hatten? Durch welche Kraft getrieben eilten die Atomen den Simulacris der Götter zu, um die Plätze der abgegangenen wieder einzunehmen? Epikur beantwortete keine einzige von diesen Fragen, und Schwierigkeiten, und konnte sie auch aus keiner der wesentlichen Eigenschaften und Grundkräfte seiner Atomen erklären.

Die einzigen Vollkommenheiten, die Epikur in der göttlichen Natur fand, waren Unsterblichkeit, und Seligkeit; er druckte sie daher auch gewöhnlich (X. 139. Diog.) durch die beyden Wörter μακαριον και ἀφθαρτον, beatum et immortale, aus. Ich habe schon gezeigt, mit welchem Grunde er die Gottheit für unsterblich halten konnte, und theile daher nur noch einige Bemerkungen über ihre Seligkeit mit. Die Götter (sagte er de Natur. Deor. I. 19. 40. c.) leben in einer ewigen Ruhe, in einem nie unterbrochenen Frieden, der mit allen nur erdenklichen Gütern begleitet ist. Ohne alle Wirksamkeit, und mühselige Beschäftigungen genießen sie ihrer Tugend und Weisheit, und leben in der wonnevollen Ueberzeugung, daß sie sich alle Ewigkeiten durch mit den größten Vergnügungen weiden werden. — Diese Beschreibung des Götterlebens enthielt alle Bedingungen, die, seinem Urtheile nach, zur höchsten Glückseligkeit erfordert werden: Ruhe, Abwesenheit des Schmerzes, Genuß der ausgesuchtesten Freuden, feste Ueberzeugung, daß diese Freuden nie aufhören werden. Allein Epikur entwarf diese idealische Schilderung

rung des seligsten Lebens, und wandte sie auf seine Götter an, ohne zu untersuchen, oder untersuchen zu wollen, ob seine Götter auch eines solchen Lebens fähig wären. Sie haben keine Körper, sondern nur Schattenrisse von Körpern: nicht wahres Blut, wirkliche Nerven und Muskeln, sondern von allen diesen nur Nachbildungen. Wir aber konnten nun diese göttlichen Simulacra ohne Blut, Nerven und Muskeln leben? wie empfinden, und glücklich seyn? Und, wenn sie Vergnügen empfanden, wie sich allen Schmerzen und unangenehmen Eindrücken entziehen? Woher hatten sie die Versicherung, daß ihre Glückseligkeit ewig dauren, und durch kein Ungemach jemals verbittert werden würde? Wie war es möglich, daß sie bey einem steten Abgange und Zuflusse von Theilen, bey so heftigen fortdaurenden Verwandlungen ihrer ganzen Substanz, sich in einer so seligen ungestörten Ruhe behaupten konnten, als er ihnen zuschreibt? Wie konnten endlich diese Simulacra Tugend und Weisheit besitzen, und durch beyder Genuß glücklich seyn? Lauter Schwierigkeiten, und Widersprüche, die Epikur unmöglich alle übersehen, vielweniger auflösen konnte.

Eben

Eben so streitend mit seinen übrigen Grundsätzen waren die Zwischenräume der unzähligen Welten, in denen die seligen Götter des Epikurs, ihre, allen Geschäften und Unbequemlichkeiten unzugängliche Wohnungen aufgeschlagen hatten.

Cicero erwähnt ihrer einigemal (de Fin. II. 23. de Nat. Deor. I. c. 12.) Seneca giebt davon die prächtigste Beschreibung, die ich hier hersetzen will (de Benef IV. 19.) Du machst Gott ganz wehrlos, Epikur, du hast ihm alle Waffen, alle Macht geraubt, und um ihn niemanden furchtbar zu machen, zur Welt hinaus geworfen. Warum solltest du ihn jetzo fürchten, da du ihn mit einer großen, undurchdringlichen Mauer umzäunt, und von der Gemeinschaft, und dem Anschauen der Sterblichen entfernt hast? Mitten in den Zwischenräumen dieses, und eines andern Himmels sitzt er verlassen da ohne Menschen, ohne Thiere, ohne andere Geschöpfe, um sich zu haben, und sucht nur den Trümmern der über und um ihn stürzenden Welten auszuweichen; ohne unser Bitten zu hören, und sich um uns zu bekümmern; u. s. w. Diese Reihe von Bildern, die Seneca mit so auserordentlicher Stärke hin-

hinmahlt, befriedigt die Einbildungskraft so sehr, daß man Anfangs nicht einmal daran denkt, die Uebereinstimmung derselben mit den übrigen Lehren des Epikurs aufzusuchen. — Seneca hatte vermuthlich folgende Verse des Lucrez im Sinne, die dieser dem Vater der Dichter entwandt, und verschönert auf seinen Gegenstand angewendet hat. (III. 16.)

moenia mundi
Discedunt. Totum video per inane gerirer.
Apparet diuinum Numen, sedesque quietae:
Quas neque concutiunt venti, neque nubila nimbis
Adspergunt, neque nix acri concreta pruina
Cana cadens violat; semperque innubilus Aether
Integit, et large diffuso lumine ridet.
Omnia suppeditat porro natura, neque vlla
Res animi pacem delibat tempore in vllo.

Aus welcher Materie konnte Epikur diese unzerstörbaren Mauern bauen, mit welchen er

er seine Götter umgeben, und gegen die Ruinen zerschmetterter Welten in Sicherheit zu stellen gesucht hat? Atomen konnte er nicht dazu brauchen; die können in einem einzigen Augenblicke, und wenn sie auch in Weltenmassen zusammen gehäuft sind, aus einander gehen, und die sorglosen Götter mit ins Verderben ziehen. Bestanden sie aber in leeren Räumen, in deren Nachbarschaft die Natur noch keine Sonnen und Himmelskörper gebildet hatte; so konnte er es doch nicht als unmöglich annehmen, daß Oerter, die noch keinen Körpern den Durchgang gestattet hatten, in der Folge von keinem würden erreicht werden. Die Atomen waren unendlich an Zahl, und nahmen durch das Clinamen sowohl, als durch die Zurückprallung, solche Wege, die er gar nicht bestimmen konnte. Er hat also auch hier die Einbildungskraft auf Kosten der forschenden Vernunft zu hintergehen gesucht.

Wenn man diese groben, und gleich in die Augen fallende Widersprüche in allen, was Epikur von den Göttern sagte, zusammen nimmt, so kann man wohl nicht länger zweifeln, daß Epikurs Theologie nur dazu erfunden

den war, um sich durch ein gar zu freyes Bekenntniß seiner wahren Meynung keine Ungelegenheiten zuzuziehen. Quidquid enim horum attigeris, vlcus est. Ita male instituta oratio exitum reperire non potest. Um aber Priester und Pöbel zu hintergehen, hatte er seine Götter vortreflich und zweckmässig eingerichtet. Sie waren selig und unsterblich, wie die Götter des Olymps: hatten menschenähnliche Figuren, erschienen und näherten sich dem Menschen, und wohnten in Zwischenräumen von Welten, die dem Olymp des Homers durchaus ähnlich waren. Durch so viele Uebereinstimmungen seiner Lehren mit dem allgemeinen Glauben der Griechen konnte er die Aufmerksamkeit leicht von den Abweichungen abziehen: er durfte überhaupt mehr wagen, als ein anderer, weil er in irgend einem Briefe (Senec. Epist. 79.) selbst gestand, daß er in dem so berühmten Griechenlande so unbekannt gelebt habe, daß man kaum seinen Namen gekannt hätte.

III.

Ueber die Apathie der Stoiker.

Zeno der Stifter der stoischen Schule, hat Schicksale erfahren, die denen des Epikurs ganz entgegen gesetzt sind. So wie nemlich die Philosophie des Letztern von dem besser denkenden Alterthume zu sehr verachtet, und herunter gesetzt, in neuern Zeiten aber zu eifrig vertheidigt und verschönert wurde; so ist das System des Erstern unter Griechen und Römern am allerstärksten bewundert, in dem letzten und gegenwärtigen Jahrhunderte hingegen am meisten gemißdeutet, verstümmlet und ohne Barmherzigkeit, als eine Sammlung der gefährlichsten Irrlehren verdammt worden.

Die Alten stellten die Stoiker an die Spitze aller dogmatischen Partheyen, und hielten ihre Philosophie für die einzige und sicherste Schutzwehr gegen die Anfälle der Zweifler, der Lehrer von der neuern Akademie, und der spitzfindigen Zänker, deren Hauptgeschäft die Erfindung quälender Trugschlüsse war. Man bewunderte ihr System nicht nur, als das bündigste und zusammenhängendste unter allen,

die von Griechen erfunden worden, sondern man verehrte es auch, als das rechtgläubigste, das die öffentlichen Gesetze und vaterländische Religion gegen die Vernünfteleyen und Einfälle freygeisterischer Spötter in den kräftigsten Schutz nahm.

Die Resultate der Untersuchungen neuerer Geschichtforscher sind den Urtheilen des Alterthums gerade entgegen gesetzt, Thomasius, Gassendi, Baile, Buddeus und Brucker behaupten: die Philosophie der Stoiker wäre weiter nichts, als eine Sammlung unnützer Spitzfündigkeiten, die durch die sonderbare Einkleidung in neue und unverständliche Wörter noch unerträglicher würden; oder auch ein zusammenhängendes Gewebe der größten Gottlosigkeiten, die zwar durch einen Anstrich von Frömmigkeit und Orthodoxie übertüncht, aber eben deswegen desto gefährlicher wären. Ihre Tugend sey, eben wie ihr eingebildeter Weiser, ein eitles leeres Traumgesicht: jene zerstöre die menschliche Natur, indem sie ihre Kräfte zu überspannen suche. — Kein Umstand aber wurde der stoischen Philosophie nachtheiliger, als die zwischen ihr und

der christlichen Religion entdeckte Aehnlichkeit. Man behauptete, daß die Stoiker, um ihren Gift desto heimlicher mitzutheilen, und sich an eine siegende Religionsparthey desto besser anzuschließen, hinterlistiger Weise aus den heiligen Schriften unsers Glaubens Ausdrücke und Lehren entwandt hätten. Ihre Philosophie war allein so unglücklich, daß der Werth derselben nach der Uebereinstimmung, oder dem Widerspruche mit einer Dogmatik bestimmt wurde, die so wenig hier, als in ähnlichen Fällen zum Kriterio angenommen werden sollte. Der einmal rege gewordene Argwohn, von Männern, deren größtes Verdienst Rechtgläubigkeit war, fand nicht blos die Irrthümer, deren die Stoiker wirklich schuldig waren, sondern verzerrten die besten Grundsätze durch wissentliche oder unwissentliche Mißdeutungen in Gottlosigkeiten, um desto dreister verdammen zu können.

Ich kann nicht läugnen, daß es mir allemal wehe thut, wenn ich die Stoiker, und ihre Philosophie so gemißhandelt sehe, da Griechenland ihnen so viel rechtschaffene Männer, Rom seine Ausbildung, seine besten Gesetze, die größten Helden, Patrioten, Staats-

männer

männer und Imperatoren zu danken hat. Stoiker waren es, die die Philosophie zu erst in Rom einführten, die der Republik in den Scipionen und Läliern die größten Feldherren und Weisen: in den Scävola's und Tuberonen die größten Gesetzgeber, oder Gesetzverbesserer: in den Catonen, und im Brutus die vortreflichsten Patrioten und Staatsmänner schenkte. Stoische Philosophie machte den Seneca stark genug, der unbändigen Grausamkeit des Nero viele Jahre hindurch wenigstens einige Gränzen zu setzen: und unter den grimmigen Wütrichen, die diesem Ungeheuer folgeten, waren es immer Stoiker, die die fliehende Tugend auf dieser Erde zurück hielten. Wenn in dem feigen, niederträchtig kriechenden Senate, noch dann und wann die Stimme der Freyheit sich hören ließ; so ertönte sie allemal aus einer stoischen Brust, durch den Mund eines Thraseas und Helvidius. Rom und das menschliche Geschlecht würde die Stoiker und ihre Philosophie segnen müssen, wenn beyde ihnen auch weiter nichts, als seinen größten Wohlthäter, den Antonin, zu danken hätten, den die Römer bey seinen Lebzeiten, als eine in

menschlicher Gestalt erschienene wohlthätige Gottheit verehrten, und nach seinem Tode als den Schutzgeist Roms, als einen zu den Göttern hinauf gestiegenen seligen Dämon anbeteten.

Mit solchen Philosophen also, die so viele, und so große Männer bildeten, hätte man, meinem Urtheile nach, vorsichtiger umgehen, und ihnen nicht eine jede wahre, oder erdichtete Abweichung von unserm einseitigen Systeme zum Verbrechen anrechnen sollen. Meine Absicht ist jetzt nicht die Richtigkeit oder Unrichtigkeit aller der Beschuldigungen, womit man die Stoiker verhaßt zu machen gesucht hat, zu prüfen; ich hebe jetzt nur einen einzigen Fall heraus, wo man gegen die Stoiker blos deswegen ungerecht war, weil man sich nicht die Mühe genommen hatte, ihre wahre Meynung zu fassen, oder weil man sie auch nicht verstehen wollte.

Wann die Stoiker von dem Weisen die Apathie, oder die Abwesenheit, und Ausrottung aller Leidenschaften, als eine nothwendige Bedingung zur Tugend und Glückseligkeit verlangten; so gab man nicht auf den

Sinn

Sinn des Ausdrucks Leidenschaften, das hier doch Hauptwort war, acht; sondern man nahm dies Wort in seiner gewöhnlichen unbestimmten Bedeutung, für eine jede angenehme oder unangenehme Empfindung, die mit Lust oder Unlust verbunden ist. Man fieng an, sich weitläuftig über die Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit der Leidenschaften, dieser Triebfedern der Helden, und des Pöbels auszubreiten: man klagte die Stoiker an, daß sie dem Menschen seine Menschheit auszuziehen, und ihn zu einem fühllosen unthätigen Geschöpfe zu machen suchten: man wunderte sich endlich, wie sie eingesehen hätteu, daß der Mensch, mit der Beraubung der Empfindlichkeit gegen Vergnügen und Schmerz, aufhören würde, ein Thier zu seyn. Man ließ sich in dieser eifrigen Erfindung von Einwürfen und Vorwürfen durch die tausendmal wiederholten Erklärungen der Stoiker von Leidenschaften und Apathie nicht irre machen. Apathie wurde, und ist noch bis auf den heutigen Tag eben so sehr ein gleichgeltender Ausdruck mit Gefühllosigkeit, als der Name Epikur ehemals das Synonymon von einem ruchlosen Wollüstling war.

Ehe ich die wahren Bedeutungen der Ausdrücke, Leidenschaft und Apathie, im stoischen Sinne bestimmen kann; muß ich nothwendig ihre Gedanken über die Natur der Seele, ihrer Kräfte und die Beschaffenheit der Eindrücke, die sie erhält, voranschicken.

Die Stoiker hielten die Seele für körperlich, aber aus dem allerfeinsten Stoffe gebaut. Sie nannten sie (Diog. VII. 155, 156.) ein feuriges, ätherisches oder geistiges Wesen, (Πνευμα,) das durch die ganze Maße des organischen Körpers verbreitet sey. Sie fanden in ihr acht von einander verschiedene Theile oder Kräfte; die fünf äusern Sinne, das Vermögen zu zeugen, zu reden, und endlich die Denkkraft, oder Vernunft. (Diog. VII. 110. Gab. de Dogm. Hipp. et Plat. Lib. III. c. 1.) Die Denkkraft, oder Vernunft hielten sie für den edelsten, und vornehmsten Theil der Seele, wiesen ihr einen eigenen Sitz in Herzen an, und bezeichneten sie mit einem ganz charakteristischen Namen (ἡγεμονικον, mentis principatus) Von diesem ἡγεμονικῳ galt es vorzüglich, wenn sie sagten, daß die Seele des Menschen mit der Gottheit einerley Wesens; daß sie ein Aus-

fluß,

fluß, oder abgerissener Funke der feurigen göttlichen Substanz sey. Auf diese zielten sie, wenn sie die Menschen Glieder, und Theilnehmer, oder Genossen der Gottheit nannten; oder behaupteten, daß in unserer Brust ein Gott, ein göttlicher Hüter, Führer und Aufseher wohne.

Ungeachtet aber, ihren Grundsätzen nach alle menschliche Seelen eines gleichen göttlichen Ursprungs waren; so gaben sie ihnen doch nicht alle Kräfte in gleichen Graden der Vollkommenheit, und nicht gleich vortheilhafte Anlagen zur Tugend: sie schienen ihnen gleichsam Tropfen von verschiedener Größe und Reinigkeit aus dem unermeßlichen Meere der Gottheit zu seyn. Sie nahmen ursprüngliche Verschiedenheiten in den Geisteskräften (ingeniis) der Menschen an, (Senec. Ep. 52. 95.) und glaubten, daß ihre mehr oder weniger großen Vorzüge nicht nur von der ersten Mischung der Bestandtheile des Körpers, sondern auch von andern, auf ihn wirkenden Gegenständen von Luft, Speisen, und Trank, abhiengen. (de Nat. Deor. II. 15.) Sie gaben ferner zu, daß nicht alle Menschen dieselbigen Anlagen zur Tugend, oder einen

gleichen Hang zu lasterhaften Leidenschaften hätten: daß diese verschiedene Fähigkeiten zur Tugend sowohl, als zum Laster theils von der verschiedenen Mischung der Elemente unserer Körper, theils von der Größe oder Eingeschränktheit des Genies herrührten. (Senec. de Ira II. 13. Cic. Tuscul. Quaest. IV. 14. 37. V. 24.) daß also scharfsinnige, und träge Köpfe, Menschen von hitzigen und dauerhaften, oder ruhigen und schwachen Dispositionen des Körpers, weder alle Tugenden sich mit gleicher Leichtigkeit erwerben, noch in dieselbigen Laster, und Leidenschaften mit gleicher Geschwindigkeit, und unter denselbigen Veranlassungen fallen könnten. Allein bey allen diesen ursprünglichen Verschiedenheiten in Geisteskräften sowohl, als Anlagen zu Tugenden, und Untugenden, glaubten die Stoiker doch, daß die Natur, oder Gottheit allen Menschen so viel gesunde Vernunft gegeben habe, (ὀρθος λογος, recta ratio) als dazu erfordert werde, Wahrheit vom Irrthume zu unterscheiden, — sich richtige Begriffe von dem wahren Werthe, oder Unwerthe aller Dinge zu machen, — nach den einmal geprüften und gebilligten

Grund-

Grundsätzen zu handeln — und durch sie über alle unordentliche Leidenschaften unumschränkt zu herrschen. Diese gesunde Vernunft oder recta ratio, bestehe und beruhe nicht sowohl in der Erhabenheit, und dann dem Umfange des Genies, als in der Erkenntniß, und Ausübung richtiger Grundsätze. (Epict. apud Arria: *) I. c. 18. II. 16. Anton. V. 5.)

Die Stoiker ließen alle Seelen ganz nackt, und unbeschrieben, ohne die geringsten, durch den Finger der Gottheit eingedruckte Spuren, oder angebohrne Begriffe in menschliche Seelen kommen. Ihre Veränderungen rührten, ihrer Meynung nach, entweder von den unmittelbaren Einwirkungen einzelner, auser uns existirender Gegenstände her, und diese nannten sie Φαντασιας: oder die Seele bilde auch aus diesen einzelnen Eindrücken durch die Aeuserung ihrer eigenen Denkkraft, allgemeine Begriffe von Gattungen und Arten, die sie durch προληψεις, νοȣμενα bezeichneten, und von

*) Λογος ȣ μηκει, ȣδ᾽ ὑψει κρινεται αλλα δογμασιν.

von dem durch die äusern Sinne herbeygeführten, und ohne Zuthun der Seele erhaltenen Eindrücken durch den Namen Φαντασιας ȣκ αισθητικας unterschieden. (Diog. VII. 49-55.)

So rein die Seele also von angebohrnen Begriffen, und Grundsätzen war; so frey war sie ihrem Systeme zu Folge von allen natürlichen Bestimmungen zu gewissen Gegenständen, von allen zwingenden Leidenschaften, von allen eingepflanzten natürlichen Neigungen, und Abneigungen, so bald die Vernunft im Menschen sich völlig entwickelt hätte. (de Fin. III. 10.) Sie behaupteten eben so wenig angebohrne Leidenschaften, als Begriffe; um aber den Menschen während der Kindheit, oder, Unmündigkeit der Vernunft nicht ganz ohne Leitung zu lassen, gaben sie ihm gewisse, von der Natur selbst eingepflanzte Triebe (ὁϱμας) zu allen den Gegenständen, die zur Erhaltung des Individuums nothwendig sind, prima, initia, principia naturae) und einen natürlichen Abscheu vor allem dem, was zu seiner Zerstörung Anlaß geben kann. Diese Naturtriebe habe der Mensch, als Thier, mit den übrigen Thieren gemein; er liebe durch sie

sich

sich selbst, die Erhaltung und Gesundheit des Körpers und seiner Glieder, endlich Aeltern, und andre Menschen, die durch Blutsfreundschaft, oder erwiesene Wohlthaten mit ihm verbunden sind. (Sen. Ep. IX. 14. Cicer. Tusc. Quaest. III. 20.) Allein diese Naturtriebe verschwanden entweder, nach der Meynung der Stoiker, bey der völligen Ausbildung der Vernunft, oder unterwarfen sich auch ihrer Herrschaft ohne Widerspenstigkeit mit dem uneingeschränktesten Gehorsam, so daß wir in den Jahren des reifen Verstandes Leben, Gesundheit, Aeltern, Freunde nicht mehr nach ihren Eingebungen, sondern nach der Würdigung, und nach den Vorschriften der Weißheit schätzten. (Cic. de Fin. III. 6, 7. et Gellius V. 12.)

Der Mensch ist daher, wie er aus den Händen der Natur kommt, nicht nur unverdorben, (Diog. VII. 89.) sondern auch durch gütige Naturtriebe, die die Grundlage der Weißheit sind, und durch die gesunde Vernunft im Stande, Wahrheit vom Irrthum zu unterscheiden, und zum Besitze aller, seinem Geschlechte eigenthümlichen Tugenden zu gelangen. Wir werden nicht nur, sagt Seneca,

neca, mit keinen Lastern gebohren, sondern, wann wir selbst nur gebessert seyn wollen, von der Natur zu allen dem Guten fort geholfen, zu welchem sie uns bestimmt, und hervorgebracht hat. (De Ira II. 13. et Ep. 29.)

Da wir also einige heilsame, gut geordnete Triebe ausgenommen, von der alles bildenden Natur weder den Saamen von Lastern, noch von Leidenschaften erhalten haben; so müssen nothwendig alle heftige Neigungen, und Abneigungen, die sich in den Seelen der Menschen finden, durch Eindrücke auser uns existirender, und unsere Sinnen bewegender Gegenstände erregt werden.

Nicht alle angenehme, oder unangenehme mit Lust, oder Unlust verbundene Empfindungen heißen Leidenschaften, sondern nur diejenigen verdienen so genannt zu werden, die uns verführen, Gegenstände blos wegen des gegenwärtigen Schmerzes, oder Vergnügens, das sie uns verschaffen, für wahre Uebel oder Güter zu halten, und solche Scheingüter, und Scheinübel also weit heftiger zu suchen, und zu begehren, oder zu fliehen, und zu verabscheuen, als wir nach den Aussprü-

chen

chen der, den wahren Werth der Dinge schätzenden, Vernunft thun sollten. Sie sind daher den Gesetzen der Vernunft widersprechende, und unnatürliche Bewegungen der Seele *) (VII. Diog. 110.) die man auch ungemäßigte Triebe nennen kann.

Es ist in keines Menschen, selbst nicht in des Weisen, Macht, sich gegen alle Eindrücke anderer Gegenstände zu verwahren, und bey diesen Eindrücken weder Schmerz, noch Vergnügen zu empfinden (Epictetus apud Gellium XIX. I.) Eben so wenig kann er gewisse und willkührliche Bewegungen der Muskeln zurückhalten, die mit plötzlichen oder heftig auf uns eindringenden Erscheinungen, vermöge der Gesetze unserer thierischen Maschine, nothwendig verbunden sind. Auch der Weise erröthet, und wird blaß; er zittert, fährt zusammen, vergießt selbst Thränen, ohne, daß er vorsetzlich an allen diesen Ver-

*) Εϛι δε ἀυτο το παθος, κατα Ζηνωνα, ἡ αλογος και παρα φυσιν ψυχης κινησις, ἡ ὁρμη πλεοναζȣσα.

Veränderungen des Körpers den geringsten Antheil hätte, und ohne, daß man sie als Wirkungen willkührlicher Leidenschaften ansehen könnte. (Epictet. ib. Senec. Ep. 71. 99. *) Gell. XII. 5.) Alle diese angenehmen und unangenehmen Empfindungen, und die sie begleitenden Convulsionen der Muskeln sind nicht Leidenschaften, sondern nur Vorspiele derselben, und gehen alsdenn erst in wirkliche Leidenschaften über, wenn die Seele diesen ersten Eindrücken nachgiebt, die Gegenstände, wodurch sie erregt worden, nach dem Verhältnisse der gegenwärtigen Lust, oder Unlust für Güter oder Uebel hält, sie als solche mit Heftigkeit flieht, oder begehrt, und dem

*) Ne extra rerum naturam vagari virtus nostra videatur, et tremet ſapiens, et dolebit, et expalleſcet: hi enim omnes corporis ſenſus ſunt. Und im 99. Briefe: Lacrymas naturalis neceſſitas exprimit, et ſpiritus ictu doloris impulſus, quemadmodum totum corpus quatit, ita oculos, quibus adiacentem humorem perpremit, et expellit.

dem trüglichen sinnlichen Scheine, statt den Aussprüchen der ruhigen und unpartheyischen gesunden Vernunft, folgt. Diese Ueberrumpelung oder Ueberwindung von den ersten Eindrücken der Sinne, und die Schätzung der Gegenstände nach den durch sie erregten augenblicklichen Vergnügungen, oder Schmerzen nannten sie assensum, assentiri, προς δοξαζειν συγκατατιθεσθαι: und hierin setzten sie auch das Wesentliche der Leidenschaften, oder der gesunden Vernunft entgegen laufender Seelenbewegungen (Epictet. apud Gell. XIX. 1. Senec. de Ira II. 1-5.)

Alle Leidenschaften sind daher weiter nichts, als falsche Urtheile, irrige Meynungen, durch welche wir den Werth der Dinge allein nach ihren ersten angenehmen oder unangenehmen Eindrücken bestimmen, oder auch unmittelbare Folgen dieser falschen Schlüsse (κρισεις, επιγεννηματα των κρισεων, opiniones et iudicia leuitatis. Cic. Tusc. Quaest. I. 10. Lib. III. de Fin. 10. Tusc. Quaest. IV. 7.) Jenes sagte Chrysippus; dieß Zeno der Stifter der stoischen Schule. So wie wir es nun in unserer Gewalt haben, nicht alle Eindrücke, die äusere Gegenstände in uns hervorbringen,

gleich für wahr, und den Gegenständen entsprechend aufzunehmen, sondern vielmehr unsern Beyfall so lange zurückhalten können, bis wir uns überzeugt haben, daß die Eindrücke von wirklich auser uns existirenden Gegenständen erregt worden, und durch keine andere, als diejenigen, die sie hervorbrachten, erregt werden konnten; eben so haben wir es in unserer Gewalt, die Güte, oder Nichtgüte der Dinge nach dem Maaßstabe der richtigen Vernunft, und nicht nach dem augenblicklichen Reize des Vergnügens, oder Schmerzes zu bestimmen.

Alle Leidenschaften ohne Ausnahme sind daher willkührlich; keine einzige ist zwingend und unwiderstehlich. Aeusere Gegenstände können unsere Sinne, ohne, daß wir es hindern können, in die heftigsten angenehmen und unangenehmen Bewegungen setzen; allein sie können unsere Vernunft nicht anders, als wenn sie selbst will, zwingen, sie deswegen für große Güter, oder Uebel zu halten, und sie als solche mit einer übertriebenen Heftigkeit zu fliehen, oder zu begehren. Doch ist es unendlich leichter, eine sich erhebende Leidenschaft gleich bey ihrer ersten Entstehung zu unter-

unterdrücken, als eine stark gewordene im Zaume zu halten. Unsere Gewalt über Gemüthsbewegungen besteht blos in der Stärke der Vernunft, sie gar nicht aufkommen zu lassen, nicht aber in einer Fähigkeit, sie alsdenn, wenn sie sich der Seele bemeistert, und in ihr festgesezt haben, zu bändigen. Wenn sie sich erst einmal einen Eingang in unsere Seele verschaft haben; dann beherrschen sie uns unumschränkt, und reisen uns mit unwiderstehlicher Gewalt in die Abgründe des Lasters fort. Wenn wir auf der Spitze eines Felsen oder an dem Abschusse eines steilen Berges stehen; so hängt es von unserer Willkühr ab, ob wir uns hinab stürzen, oder herunter bewegen wollen, oder nicht: allein, wenn wir uns einmal hinab geworfen haben, dann ist es nicht mehr in unserer Gewalt, ob wir fallen oder laufen wollen. Die Schwere unsers Körpers treibt uns, auch wider unsern Willen, in die uns empfangende Tiefe hinab. Eben so ist es mit den unordentlichen Bewegungen der Seele, den Leidenschaften. Es steht bey uns, ob wir uns ihrem Triebe überlassen wollen: allein, wenn wir uns ihnen einmal übergeben haben, denn kön-

können wir uns nicht aufhalten, nicht stille stehen, wo wir gerne wollten; sie schleppen uns, wie gefesselte Sclaven, viel weiter fort, als wir anfangs gedacht hatten. (Tusc. Quaest. Cic. IV. 18. Epict. ap. Arr. II. 18. Senec. Ep. 85. de Ira I. 7. Chrysipp. ap. Galenum de Dogm. Hipp. et Plat. Lib. IV. c. 2.)

Der Grund dieser Behauptung lag in einem andern Satze, den die Stoiker über den Sitz der Leidenschaften vortrugen. Sie glaubten nemlich, nicht, wie Plato, daß es auser der vernünftigen Seele, noch mehrere unvernünftige gäbe, in denen allein alle heftige Begierden und Leidenschaften zusammen wohnten, sondern hielten den edelsten Theil der Seele, das ἡγεμονικον für das Behältniß und Substratum aller Begriffe und Sätze, aller Tugenden und Laster, aller Triebe und Leidenschaften. Die Vernunft blieb ihrem Urtheile nach, nicht wie im Systeme des Plato, beym Einbruch heftiger Leidenschaften, unerschüttert, während daß diese in den unvernünftigen Seelen wütheten; sondern sie selbst würde ganz in Leidenschaften verkehrt, und alle Kräfte der Seele in die einzige Thä-

tigkeit

tigkeit der Leidenschaften verwandelt (Senec. de Ira I. 8. *) Plut. de Virtute mor. p. 785. Tom. II. Opp. varior. Ed. in 8vo.) Sie nannten daher eine jede Leidenschaft einen Abfall von der gesunden Vernunft (Tusc. Quaest. IV. 9. **) während welches Zustandes die Seele allein von der Leidenschaft beherrscht würde, und keine andre Kraft übrig behielte, die ihr das Gleichgewicht halten, und ihre Heftigkeit brechen könnte. Eben deswegen hieß auch eine jede Leidenschaft eine

*) Neque enim sepositus est animus, et extrinsecus speculatur affectus, vt illos non patiatur, vltra quam oportet procedere, sed in affectum ipse mutatur: ideoque non potest vtilem illam vim et salutarem proditam iam, infirmatamque reuocare.

**) Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam: quae est a tota mente, et a recta ratione defectio, sic auersa a praescriptione rationis, vt nullo modo appetitiones animi nec regi, nec contineri queant.

unvernünftige Bewegung der Seele, nicht weil sie in einem unvernünftigen Wesen wohne, sondern weil sie alle Wirksamkeit der Vernunft aufhebe, und eine richtige Schätzung und Beurtheilung der Dinge unmöglich mache. (Chryſ. apud Galenum l. c.) Da also die Stoiker glaubten, daß im Zustande der Leidenschaft die einzige Kraft, die sie bändigen könnte, selbst in Leidenschaft verwandelt würde; so mußten sie wohl nothwendig eine jede unregelmäßige Seelenbewegung für unüberwindlich, und so lange daurend halten, bis sie entweder sich selbst verzehrte, oder von einer andern, noch mächtigern aufgerieben würde. Beyläufig merke ich hier an, daß die Stoiker aus der Beherbergung aller Leidenschaften im ἡγεμονικῳ selbst den wahren Sitz der Seele zu bestimmen suchten. Sie nahmen an, daß die Seele im Herzen, oder in der Gegend des Herzens wohne, weil wir bey einem jeden Anfalle von Leidenschaften heftige Bewegungen des Herzens wahrnehmen, und die Seele also nothwendig sich da aufhalten müsse, wo die Leidenschaften, als ihre Veränderungen, sich am allerstärksten äuserten.

Die

Die Stoiker behaupteten vier erste, und ursprüngliche Leidenschaften, von denen sie alle übrige, als Unterarten und Modificationen ableiteten. Diese waren übertriebene Freude, oder Lust, heftige Begierde, Traurigkeit und Furcht. (Tusc. Quaest. IV. 7. 11. Diog. VII. 111.) Alles, sagten sie, was unsere Seele in Bewegung setzt, ist entweder gegenwärtiges oder abwesendes Gut, und dann empfindet sie Freude, oder Begierde: — oder es ist gegenwärtiges, oder noch zu befürchtendes Uebel: in diesem Falle verfällt sie in Traurigkeit oder Furcht. Die beyden ersten Leidenschaften nannten sie unmäßige Erhebungen (ἐπαρσεις), die Letztern Zusammenziehungen der Seele. (συστολαι)

Die Stoiker nannten alle Leidenschaften ohne Ausnahme Gemüthskrankheiten, und waren überhaupt sehr weitläuftig in der Vergleichung der verschiedenen Zustände der Seele mit ähnlichen Dispositionen des Körpers. (Cic. Tusc. Quaest. III. 10. 11. IV. 10. et seq. Diog. VII. 115.) So wie alle Krankheiten entweder aus der Erschöpfung, oder dem Uebergewichte der flüßigen, oder aus der

Erschlaffung und der Ueberspannung der festen Theile des Körpers ihren Ursprung nähmen, so entstünden alle Leidenschaften, oder Krankheiten der Seele aus einer Verstimtheit oder Disharmonie der heftigen Erschütterungen der Sinne, und der, auf diese sich gründenden, falschen Urtheile über den Werth der Dinge, mit den geprüften richtigen Grundsätzen der gesunden Vernunft. Sie theilten die Krankheiten der Seele, wie die des Körpers, in hitzige, und langwierige ein; jene nannten sie morbos, νοσηματα, auch schlechtweg affectus, und animi perturbationes, diese aegrotationes, ἀῤῥωςηματα, Zustände der Kränklichkeit. (Cic. et Diog. ll. cc. et Senec. Ep. 75.) Hitzige Krankheiten waren alle einzelne heftige Leidenschaften, weil sie die ganze Seele empören, und alle ihre Kräfte in Unordnung bringen: langwierige hingegen, die tiefeingewurzelten, und ganz zu Gewohnheiten gewordenen Leidenschaften, dergleichen Geitz, und Menschenfeindschaft sind. So wie jene aus einem Streite sinnlicher Eindrücke mit den Aussprüchen der gesunden Vernunft entstehen, so entstehen diese aus einem öftern Rückfall in dieselbige Leidenschaft: hitzige

Krank-

Krankheiten des Gemüths arten alsdenn in langwierige aus.

Einige Körper sind schwächlicher, und mehr in Gefahr, in gewisse Krankheiten zu fallen, als andere: andere sind wiedrum stärker, und gegen dieselbige Krankheiten durch die Festigkeit ihres Baues gesichert. Eben so verhält es sich mit den verschiedenen Seelen der Menschen. Einige sind sehr schwach, und fallen bey den kleinsten Veranlassungen von dem Gesetzen der gesunden Vernunft ab: andere sind stärker, und besiegen ohne Mühe die heftigsten Eindrücke äuserer Gegenstände durch wahre und geprüfte Grundsätze. Es giebt daher εὐκαταφοϱίαι, procliuitates, ἀτονια, und εὐτονια, oder ισχυς, der Seelen, wie des Körpers. (Diog. et Cic. ll. cc. Gal. Lib. supra cit. IV. c. 6. V. 2.)

Der Körper ist gesund, (ll. cc.) wenn alle seine Bestandtheile nach ihren natürlichen Verhältnissen gemischt, und in der vollkommensten Uebereinstimmung sind: er ist schön, wann alle sichtbare Glieder ein solches Ebenmaaß, und solche Verhältnisse gegen einander haben, als zu allen, dem menschlichen

Körper eigenthümlichen Verrichtungen erfordert werden. So wie es nun Gesundheit, und Schönheit des Körpers giebt; so giebt es auch Gesundheit, und Schönheit der Seelen. (c. 13. Cic. *) Sie ist gesund, wenn alle ihre Eindrücke, Schlüsse und Grundsätze, ohne Streit und Widerspruch, auf das genaueste mit einander harmoniren: Schön, wenn sie den übereinstimmenden Aussprüchen der

*) Est enim corporis temperatio, cum ea congruunt inter se, e quibus constamus; sanitas sic animi dicitur, cum eius iudicia, opinionesque concordant, eaque animi est virtus: quam alii ipsam temperantiam dicunt esse, alii obtemperantem temperantiae praeceptis, et eam subsequentem. — Et vt corporis est quaedam apta figura membrorum, cum coloris quadam suauitate, eaque dicitur pulcritudo: sic in animo, opinionum, iudiciorumque aequabilitas et constantia, cum firmitate quadam, et stabilitate virtutem subsequens, — pulcritudo vocatur.

der Vernunft mit einer, niemals nachlassenden, Stärke, und einer unveränderlichen Festigkeit folgt. Diese Schönheit der Seele ist mit Tugend und Weisheit einerley; (Sen. Ep. XX. 14.) die beyde darinnen bestehen, stets dasselbe zu wollen, und nicht zu wollen, und sich in allen Handlungen, und Theilen des Lebens beständig gleich zu seyn. So wie Gesundheit, und Schönheit der Seele in der Uebereinstimmung guter Grundsätze, und Handlungen besteht; so entsteht Häßlichkeit wiedrum aus einem steten Widerspruche falscher Meynungen, und einer daraus erfolgenden schändlichen Ungleichheit im Leben, die Thorheit und Lasterhaftigkeit unzertrennlich nach sich zieht.

Da die Stoiker also alle Leidenschaften für unnatürliche Zustände der Seele, für wirkliche Krankheiten hielten, da sie ferner glaubten, daß alle, die damit behaftet wären, den Dingen einen größern Werth oder Unwerth beylegten, als sie in der That hätten, und sie also mehr flöhen und verfolgeten, als sie verdienten, daß Menschen endlich bey dieser Abtrünnigkeit von der gesunden Vernunft, sich selbst nicht mehr in der Gewalt behielten;

so darf man sich nicht wundern, wenn sie die Leidenschaften nicht gemäßigt, sondern ausgerottet wissen wollten, und die alte Akademie tadelten, daß sie diese Krankheiten durch lindernde Mittel nur einzuschläfern, und nicht ganz zu heben gesucht hätte. Leidenschaften, sagten sie, sind immer unnatürliche Seelenzustände, Abfälle von der gesunden Vernunft, Verunstaltungen der menschlichen Natur: sie mögen daher so sehr gemäßiget, und eingeschränkt werden, als sie wollen; so bleiben sie immer schädlich. Auch geringe Uebel sind Uebel: auch kleine Krankheiten sind Krankheiten. (Seneca de Ira I. 10. 11. Ep. 85. et 116.)

Wenn die Stoiker dahero ihrem Weisen, oder einem jeden vernünftigen Manne die Apathie, oder die gänzliche Befreyung von allen Leidenschaften anbefahlen; so verlangten sie von ihm weiter nichts, als daß er sich von dem Werthe, oder Unwerthe der Dinge richtige Begriffe machen, (Enchirid. Epict. 13. ὀρθας προληψεις) und nur die Tugenden allein als die einzigen Güter, die wir in unserer Gewalt hätten, (τα ἐφ᾽ ἡμιν) für Güter, Laster allein für Uebel, alles übrige aber,

was

was Weise und Unweise gemeinschaftlich besitzen könnten, weder für Güter noch Uebel halten sollte, (Arrian I. 1. IV. 4. 5.) daß er endlich nicht einem jeden Eindrucke äuserer Gegenstände nachgeben (εικειν ταις φαντασιαις, άρπαζεσθαι ταις φαντασιαις. Enchirid c. X.) und nicht nach diesen augenblicklichen Eindrücken, sondern nach den richtigen Grundsätzen der gesunden Vernunft das, was gut und nicht gut sey, bestimmen solle.

Apathie also beruhte vorzüglich auf der Bildung richtiger Grundsätze und Begriffe vom Werthe der Dinge, von wahren und falschen Gütern, und Uebeln — und bestand in der Herrschaft über gegenwärtige Empfindungen durch eben diese Grundsätze; welche Herrschaft sie χρησιν φανταστιων (cap. 6. Enchir. Epict.) oder το χρησθαι ταις φαντασιαις κατα φυσιν (Arr. III. 3.) nannten.

Diese Beherrschung der sinnlichen Empfindungen durch die Grundsätze der gesunden Vernunft ist nach den Stoikern völlig in unserer Gewalt. Wir dürfen nur die Gegenstände,

stände, die sie erregen, die Maske des Reizes, oder des Schreckens, womit sie bedeckt sind, abnehmen, und sie ganz entkleidet, ihrer wahren Beschaffenheit nach untersuchen, so werden sie bald als eingebildete Güter oder Uebel erscheinen, und keine Unordnungen in unsern Gemüthern mehr anrichten. (Senec. Epist. 24. *) Die Seelen der Menschen werden nicht durch die Gegenstände selbst, die Schmerz, oder Vergnügen erzeugen, sondern allein durch den irrigen Wahn, daß diese Gegenstände Güter oder Uebel sind, zerrüttet. (Epict. Ench. V. Arrian. Diss. III. c. 3. in fine)

*) Illud ante omnia memento, demere rebus tumultum, ac videre, quid in quaque re sit. Scies nihil esse in istis terribile, nisi ipsum timorem. Quod vides accidere pueris, hoc nobis quoque maiusculis pueris euenit. Illi, quos amant, quibus assueuerunt, cum quibus ludunt, si personatos vident, expauescunt: non hominibus tantum, sed et rebus persona demenda est, et reddenda facies sua.

fine.) Sokrates ertrug standhaft den Tod, tausend andre, Armuth, Verachtung, ohne diese Dinge übel zu nennen; die größten Weisen und Helden verachteten sinnliche Vergnügungen, Ehrenstellen und Reichthümer. Alle diese Dinge also, die heftige Leidenschaften entzünden, müssen weder wahre Güter, noch wahre Uebel seyn, sondern beydes allein nur durch falsche Vorstellungen werden. Wir dürfen daher nur diese falschen Vorstellungen (πονηρα δογματα) verwerfen, und es wird uns weiter keine Mühe kosten, uns gegen unordentliche Leidenschaften zu verwahren, und nur Tugenden allein für wahre Güter, Laster für wahre Uebel zu erkennen. Der Weise unterscheidet sich daher nach dem Ausspruch des Epictets (ap. Gell. XIX. 1.) vom Unweisen vorzüglich dadurch, daß er in seinen Grundsätzen über die Aechtheit, und Unächtheit der Güter und Uebel unerschrocken verharrt, und durch die heftigsten Einwirkungen der Gegenstände auf seine Sinne sich nicht in seinen geprüften Urtheilen irre machen läßt: da der Thor hingegen die Dinge für das nimmt, was sie scheinen, und sie für wahre Güter und Uebel hält, je nachdem sie ihm einen

nen angenehmen, oder unangenehmen sinnlichen Kitzel erregen.

Apathie ist also sehr weit von Gefühllosigkeit, Unempfindlichkeit gegen angenehme, und unangenehme Eindrücke, oder einer gänzlichen Lähmung der äusern und innern Organen verschieden, mit denen man sie doch so oft verwechselt hat. Diese gänzliche Unfähigkeit, Vergnügen und Schmerz zu empfinden, nannten sie selbst, σκληροτης, αναισθησια, αναλγησια, stupor et immanitas animi (Gell. XII. 5. Diog. VII. 117.) und glaubten eben so fest, als die alte Akademie, daß dieser Zustand nicht weniger unnatürlich sey, als die fieberhaften Anfälle heftiger Leidenschaften. Sie behaupteten mit den Nachfolgern des Plato, daß man dem Menschen die Empfindlichkeit gegen Schmerz nicht nehmen könne, ohne ihm seine Empfindlichkeit gegen Vergnügen zu rauben, und daß man ihn von beyden nicht los machen könne, ohne seine ganze Natur zu zerstören. Der Weise konnte also, unbeschadet seiner Apathie, durch angenehme Empfindungen glücklich seyn, und durch heftige Schmerzen leiden; nur durfte er Vergnügen, und Schmerzen, die Gegen-

ständde

stände ihm verursachen, nicht zum einzigen Maaßstabe wahrer Güter und Uebel machen.

Wie wenig die Stoiker die Absicht hatten, dem vernünftigen Manne alle Sensibilität zu rauben, erhellt am besten aus ihrer Lehre von den gemäßigten Empfindungen, die sie selbst dem Weisen gestatteten. Sie setzten nemlich den vier Hauptleidenschaften, wovon nur die Gemüther der Thoren bewegt werden, drey vernunftmäßige Seelen-Modificationen entgegen, die sie (Diog. VII. 116. Cic. Tusc. Quaest. IV. c. 16.) ἐυπαθειας, constantias nannten: der übertriebenen ausgelassenen Freude (ἡδονη, laetitia) die gemäßigte, gesetzte Heiterkeit, (gaudium χαρα) die mit dem Genusse wahrer Güter verbunden ist: der Furcht (Φοβος metus) die vernünftige Vorsicht (ευλαβεια, cautio) und endlich der unbändigen Begierde, (ἐπιθυμια, libido) den ruhigen Wunsch, künftige Güter zu besitzen, und zu erlangen. (βυλησις, voluntas.) Der vierten Leidenschaft, der Traurigkeit (λυπη, animi aegritudo) setzten sie keine ἐυπαθεια entgegen; weil den Weisen kein wahres Uebel treffen, keine hieraus entstehende

stehende Betrübniß niederschlagen, und endlich die unangenehme Empfindung des Kummers nie so gemäßigt werden kann, daß sie jemals aufhören sollte, ein Uebel, und unnatürlicher Seelenzustand zu seyn, (Cic. l. c. et Augustinus de Ciuit. Dei XIV. c. 8.

Nur die Apathie allein verschafft uns den herrlichsten unter allen Vorzügen des Weisen, die Freyheit, ἐξȣσιαν ἀυτοπϱαγιας, die mit dieser unzertrennlich verbundene freudige Ergebung in den Willen der Gottheit, und die ruhige Zufriedenheit mit allen Fügungen der über uns waltenden Vorsehung. Nur derjenige ist frey, der so lebt, wie er selbst wünscht, dessen Verlangen alle erfüllt werden, dem niemals etwas, was er vermeiden wollte, aufstößt, den niemand zwingen, oder zurückhalten kann, der also niemals etwas wider seinen Willen zu thun gezwungen ist, der alles, was er unternimmt, gerne, und aus eigenem Triebe, durch eigene Kraft verrichtet, und alles, was ihm begegnet, ohne Murren und Klagen so aufnimmt, als wenn er selbst alle Begebenheiten veranstaltet hätte. (Epict. ap. Arrian. I. 12. besonders IV. 1.) Zu einer solchen Freyheit kann nur der-

derjenige gelangen, der allein die Güter, die er in seiner Gewalt hat, die Tugenden für wahre Güter hält, und alles das Uebrige, was andere Menschen als Güter und Uebel verfolgen oder fliehen, als Dinge ansieht, die ihn weder besser noch schlimmer machen, und seiner Glückseligkeit also nichts zusetzen, oder nehmen können. Einen solchen Weisen können weder Tyrannen, noch das Schicksal, noch Jupiter selbst zwingen, etwas zu wollen, was er verabscheut: oder etwas zu fliehen, was er zu erreichen wünschte: sie können ihm Weib und Kind, Güter, Gesundheit, und Leben rauben: sie können selbst den Körper, den er mit sich herumträgt, in Fesseln legen, oder durch äusere Gewaltthätigkeit zu gewissen Handlungen treiben: allein ihre vereinigten Kräfte sind nicht stark genug, ihn zum Verräther der Tugend, und zum Anbeter des Lasters zu machen, ihm dieses liebenswürdig, und jene hassenswerth zu machen; sein freyer ungebundener Geist entflieht Fesseln und Martern, und bleibt ungestört in dem ruhigen Genusse derjenigen Güter, deren Besitz die wahre Glückseligkeit ausmacht. Nur allein mit dieser Denkungsart ist man im Stande,

wie Cleanth zu beten, daß Jupiter der Regierer des Ganzen, uns so leiten und führen möge, als es seinem heiligen Willen am besten scheint, und sich nur darüber zu beklagen, daß der Vater der Menschen uns nicht seine Fügungen zum Voraus wissen lasse, damit wir sie freywillig, und aus eigner Wahl, nicht als unvermeidliche Verhängnisse annehmen könnten

Alle diejenigen Menschen hingegen, die auser der Tugend noch andere Güter, und auser dem Laster noch andere Uebel erkennen, deren Erreichung, und Vermeidung, deren Besitz und Beraubung nicht ganz allein von uns selbst abhängt, sind ohne Ausnahme Sclaven. Sie leben nicht, wie ihnen gefällt, sondern erfahren unzählige Begebenheiten, die sie gerne aus der unzerreißbaren Kette des Schicksals herausgehoben wünschten. Viele ihrer heftigsten Begierden bleiben unbefriedigt, und ihre Befürchtungen werden dagegen erfüllt: Gegenstände, die sie für Güter hielten, werden ihnen entrissen, und längst geflohne Uebel dringen sich ihnen mit unwiderstehlicher Gewalt auf. Sie handeln nicht aus eigener Bewegung, nach Grundsätzen, die sie selbst

geprüft, und Entschlüßen, die sie ohne Zwang mit freyer Wahl gefaßt haben; sondern werden entweder von heftigen gegenwärtigen Empfindungen übermannt, und zu unwillkührlichen unüberlegten Handlungen fortgetrieben; oder richten, wie Sclaven, den eigensinnigen Willen gebieterischer Tyrannen, Weiber, oder Freunde aus. Sie sind daher stets unter dem harten Joche der Leidenschaften, und dem Drucke der Gegenstände, die sie einmal für Güter, oder Uebel zu halten angefangen haben. Ihr Elend zwingt sie zum Murren und zu Klagen wider die Vorsehung; sie werden undankbare Aufrührer wider die allgütige Gottheit, weil sie keine Dienerin ihrer Leidenschaften seyn will, und den Bau des unermeßlichen Universums nicht nach den veränderlichen Launen und Wünschen derselben eingerichtet hat.

IV.

Betrachtungen über den Tod und Trostgründe der Alten wider die Schrecken desselben.

Quaere quid ſcribas, non quemadmodum: et hoc ipſum, non vt ſcribas, ſed vt ſentias: vt illa, quae ſenſeris, magis applices tibi et veluti ſignes. — Oratio vultus animi eſt: ſi circumtonſa eſt, et fucata, et manu facta, oſtendit illum quoque non eſſe ſincerum, et habere aliquid fracti. Non eſt ornamentum virile concinnitas. SENECA.

Todesbetrachtungen waren den meiſten Philoſophen Griechenlands ſehr gewöhnlich, und Troſtgründe wider denſelben machten immer einen wichtigen Abſchnitt ihrer Moral oder Phyſiologie aus. So verſchieden aber ihre Begriffe vom Tode waren, ſo verſchieden waren auch die Vorbereitungsarten und Zurüſtungen, die ſie gegen ihn erfunden hatten, und zu gebrauchen anriethen.

Man

Man frug schon in den ältesten Zeiten, ob es besser sey, den Schrecken des Todes durch Flucht zu entgehen, und alle Gedanken davon vorsetzlich so lange, als wir nur können, zu entfernen, oder, ob es rathsamer sey, sich diesem Schreckenbilde, so viel, als möglich, zu nähern, um es nachher desto kühner verachten zu können; man untersuchte, ob wir mehr dabey gewönnen, wenn wir durch unzeitige quälende Vorstellungen dieß unvermeidliche Uebel früher herbey riefen, und während eines längern Zeitraums vorempfänden, als es die gütige Natur gewollt hätte; oder wenn wir uns in den frühen Jahren unsers Alters bey dem vollen Genusse unserer Kräfte mit dem Anfangs freylich bittern Gedanken des Todes allmählig so bekannt machten, daß wir bey seiner wirklichen Annäherung nicht in Gefahr kämen, entweder alle Fassung zu verlieren, oder auch zu weibischen Klagen, und einer noch unmännlichern Verzweifelung getrieben zu werden.

Wenn der allgemeine Brauch der meisten Völker hier entscheiden sollte; so würde die Vergessenheit, oder sorgfältige Verbannung aller Todesgedanken das sicherste und beste

Mittel wider seine Schrecken seyn. Tod war und ist noch jetzo fast unter allen Nationen ein Ausdruck, der Ohren und Einbildungskraft beleidigt. Den feigen Völkern an der Goldküste von Afrika tönt, nach Bosmanns Bericht, der Name Tod so entsetzlich, daß wann Fremdlinge ihn nur unversehens nennen, blasses Schrecken und starres Stillschweigen sich über alle Anwesende verbreitet: und diese auf natürliche Feigheit sich gründende Empfindlichkeit steigt vom Sclavenpöbel zum Sclaventyrannen hinauf, so sehr, daß das blose Aussprechen dieses schrecklichen Worts in Gegenwart des Königs mit unvermeidlichem Tode bestraft wird. Selbst unter den edelsten und tapfersten aller Völker, den Griechen und Römern war Tod ein Schreckwort, das die Gesetze bey feyerlichen gottesdienstlichen Zusammenkünften, und der Wohlstand in häuslichen Gesellschaften zu nennen verbothen; ein Wort, das die lebhaftesten Freuden heiliger Feste zu verbannen oder zu verbittern im Stande war. Eben die Griechen und Römer, die Schaaren, und Legionenweise dem gewissesten Tode mit unerschrockenen Muthe entgegen gingen, wenn Freyheit und Wohlfarth des Vaterlandes durch

ihr

ihr Leben erkauft werden konnte, wetteiferten mit einander, sanftere, aber gleichgeltende Ausdrücke für ein Wort zu finden, das ihnen auf einmal zu viel traurige Vorstellungen rege machte. Auch ihre Philosophen verließen sich nicht auf die von ihnen selbst erfundene Trostgründe, und glaubten, ein unvermeidliches Uebel kleiner zu machen, wenn sie es mit weniger herben Zeichen belegten. Sie nannten den Tod, süßen traumlosen Schlummer, einen Bruder des Schlafes, eine von den gütigen Händen der Natur selbst veranstaltete Auflösung der Bestandtheile unsers Körpers, und deren Vermischung mit den freundschaftlichen Elementen, eine Rückkehr in den Schoos der Natur, und der mütterlichen Erde, endlich den Beschluß des Schauspiels unsers Lebens. Sie wandten durch diese Benennungen, wenigstens eine Zeitlang, die Aufmerksamkeit von seiner schrecklichen Seite weg, und lenkten sie auf die Aehnlichkeiten hin, die der Tod mit kleinern Uebeln, oder wohl gar mit wünschenswerthen Gütern unsers Lebens hat.

Diese allgemeine Bemühung, den Gedanken des Todes zu entfliehen, zeugt von den

mächtigen Wirkungen, die man von diesem Mittel gehofft hat. Es ist unbegreiflich, wie Menschen jemals den Entschluß fassen konnten, die Vorstellung einer Erscheinung stets entfernt zu halten, die sich uns auch wider unsern Willen, in jedem Augenblicke von selbst aufdringt: oder, wie sie sich vor dem Namen eines Phänomenons fürchten konnten, das unter allen Naturbegebenheiten das allergewöhnlichste ist. Auch bey der größten Unaufmerksamkeit mußte man, scheint es, bemerken, daß die Natur in allen ihren Theilen unendlich viele Gräber eröffne, in denen sie augenblicklich Millionen lebender und empfindender Geschöpfe aufnimmt; und daß eben diese Gräber, die geheimen Werkstätte sind, wo sie neuen Formen Leben, und Empfindung eingießt. Selbst die Begriffe von Zeugung, Leben und Wachsthum müßten, scheint es, in aller Menschen Köpfen mit den Vorstellungen von Auflösung und Zerstörung unzertrennlich vergesellschaftet seyn, weil Verwesung und Untergang die Quelle des Lebens, und der Entstehung ist. Nur da, wo die Erde den besaamenden Staub verweseter Körper empfing, ist ihr göttlicher Schoos an neuen Geschöpfen frucht-

fruchtbar: — und eben so kann das Leben eines einzigen Thiers nicht anders, als durch die Zerstörung unzähliger anderer erhalten werden.

Unmöglich kann also dies Mittel, die Vergessenheit des Todes, das geleistet haben, was man davon erwartet hat. Allein, wenn es auch eine Zeitlang die gehoffte Hülfe verschaffen sollte; so bleibt es doch immer eine von den gefährlichen Palliativ-Curen, die ein großes Uebel eine Zeitlang einschläfern, damit es nachher mit desto schrecklicherer, in der Stille gesammleter Gewaltsamkeit auf einmal über uns hereinbreche. Entsetzliche Angst muß diejenigen, die den Gedanken des Todes stets und sorgfältig zu vermeiden suchten, nothwendig alsdann ergreifen, wenn sie bey den kleinsten unbedeutendsten Unpäßlichkeiten ihn schon herannahen sehen; und bey schwerern Krankheiten muß diese Verhältnißmäßig steigende Seelenangst alle Heilung fast unmöglich machen, wenn sie einem Uebel überantwortet zu werden glauben, dessen Gedanken ihnen schon bey unzerrüttetem Körper, und ungeschwächten Nerven unerträglich war. Selbst in den glücklichen Tagen des Wohl-

standes können solche Menschen die Freuden des Lebens niemals mit einiger Sicherheit genießen, wenn der stets laurende Gedanke des Todes, oft unerwartet aus seinem Hinterhalte hervorbricht; die Ruhe und Heiterkeit der Seele ist entweder stets unterbrochen, oder doch erbettelt, da ein einziger plötzlicher trauriger Zufall, oder die Uebereilung eines unvorsichtig redenden Freundes sie zu vernichten im Stande ist.

Aus diesen Gründen stimmten fast alle alte Weltweise darin überein, daß es für einen jeden denkenden Menschen, der seine eigene Ruhe liebe, unendlich besser sey, sich mit den Gedanken des Todes so frühe, als möglich, vertraut zu machen, und ruhig zu überlegen, was Tod sey, und uns entweder nehme, oder gebe, als den Schrecken desselben durch Vergessenheit entgehen zu wollen. Ich glaube, daß ihre Gedanken über den Tod, und ihre Trostgründe manchen eine nützliche Veranlassung zum Nachdenken über diese Materie werden können, und habe mir daher vorgenommen, ihre zerstreuete Todesbetrachtungen, in einer selbst gewählten Ordnung mitzutheilen. Man wird, hoffe ich, eben das erfah-

ren, was ich mehrmalen an mir selbst beobachtet habe, daß man so gar mit einem gewissen stillen feyerlichen Vergnügen über einen Gegenstand nachdenken könne, der den meisten Menschen höchst fürchterlich ist: und eine solche Gelegenheit, selbst Todesgedanken zu einer Quelle von Freuden zu machen, sollten weder glückliche, noch unglückliche ungenützt vorbey lassen.

Ungeachtet man es aber als einen von dem größten Theile des menschlichen Geschlechts geltenden Satz annehmen kann, daß die Liebe zum Leben fast in allen Menschen so groß sey, daß sie den Gedanken, es künftig einmal zu verlieren, kaum ertragen können; so giebt es doch auch Fälle, wo Menschen gegen den Besitz desselbigen nicht nur gleichgültig werden, sondern so gar ihr Daseyn, als eine drückende Last abzuwerfen suchen, und den Tod daher, als ihren einzigen Erretter mit der heissesten Sehnsucht wünschen. Gleichgültigkeit gegen Leben, und Sehnsucht nach dem Tode werden in einzelnen Menschen um desto stärker, je weniger sie mit jenem zu verlieren, und je mehr sie bey diesem zu gewinnen glauben; je lebhafter sie sich endlich die Kleinigkeit des

Ver-

Verlustes, und die Größe des Gewinstes denken. Weder die Verachtung des Lebens, noch der Wunsch zu sterben, können selbst in den Personen, in welchen sie sich finden, im gleichen Grade stark seyn, weil nicht alle mit dem Leben gleich wenige und unbeträchtliche Güter einzubüßen, und wiedrum mit dem Tode nicht gleich viel und große Seligkeiten zu erlangen glauben, und die Unbeträchtlichkeit von jenem so wenig, als die Wichtigkeit des letztern gleich lebhaft sich vorzustellen im Stande sind.

Aller Erfahrung und Geschichte zu Folge ist die Erwartung des Todes, und die Gleichgültigkeit gegen das Leben in den Menschen am allerruhigsten, die alles Gute, was sie in ihrem Leben entweder zu genießen, oder auszuführen gehofft hatten, wirklich genossen, und vollbracht haben; deren sehnlichste Wünsche erfüllt, und deren Lieblings Entwürfe alle ausgeführt sind, ohne daß sie neue zu bilden, Muth oder Lust genug hätten. Von Menschen in solchen Lagen kann man im eigentlichsten Verstande sagen, daß sie mit Leben gesättiget sind; sie müssen es nothwendig als ein ganz ausgebrauchtes Gut, und den

Tod

Tod als eine Erscheinung ansehen, die ihnen etwas nimmt, was sie selbst wenig oder gar nicht mehr nützen konnten. Helden also, die in ihren Siegen, und Eroberungen die Gränzen ihrer kühnsten Wünsche nicht nur erreichten, sondern überschritten: große Geister, die am Ende der Laufbahn, die sie zurück zu legen, sich vorgenommen hatten, von ihren vollbrachten Arbeiten sowohl, als von dem einst so sehr gewünschten aber bald beschwerlichen Ruhme gedrückt zu werden anfiengen.*)

Den-

*) Der sterbende Epikur schrieb an seinen Freund Hermachus so: Cum ageremus vitae beatum, et eundem supremum diem, scribebamus haec. Tanti autem morbi aderant vesicae et viscerum, et nihil ad eorum magnitudinem posset accedere. Compensabatur tamen cum his omnibus animi laetitia, quam capiebam memoria rationum, inuentorumque nostrorum. — Non ego (setzt Cicero hinzu,) iam Epaminondae, non Leonidae mortem, huius morti antepono. (de Finib. II. c. 30.)

Denkende Wollüstlinge, die den Becher der menschlichen Freuden bis auf seine Hefen ausgeleert hatten, hielten den noch übrigen Rest ihrer Tage für ein kleines unbeträchtliches Gut, das sie mit der größten Gelassenheit abzutreten, bereit waren, und den Tod für ein so kleines Uebel, das eines verdrüßlichen Schauders, so wenig, als das Leben eines ernstlichen Wunsches werth sey. *) Bey allen diesen gründet sich die Gleichgültigkeit gegen das Leben und Tod, der unerschütterte Muth, jenes zu verlieren, und diesen ruhig zu empfangen, allein oder doch vorzüglich auf das Bewußtseyn eines recht genossenen, und wohl angewandten Lebens.

Ich

*) So dachten St. Evremont, Chaulieu, La Fare, und alle Mitglieder der frölichen Gesellschaften, wovon diese Männer in Frankreich und Engelland Häupter und Anführer waren. Ich würde Stellen aus ihren Werken anführen, wenn ich nicht befürchtete, zu viel abschreiben zu müssen, und zugleich glaubte, daß diejenigen, die dieß lesen, mit den Schriften dieser jungen Schüler des Epikurs bekannt seyn werden.

Ich habe, sagt der sterbende Cyrus beym Xenophon, (Cyrop. VIII. 7.)" als Knabe, und Jüngling, als Mann und Greis alles Gute erfahren, und genossen, was man in einer jeden dieser Stufen des menschlichen Alters erfahren, und genießen kann. Kräfte und Glück wuchsen mit den zunehmenden Jahren so, daß ich kaum den Uebergang von der Jugend zum Alter, und den Unterschied dieser beyden Theile meines Lebens gemerkt habe. So weit ich zurück denken kann, habe ich nichts vergebens gewünscht, auch niemals etwas unternommen, was nicht durch einen glücklichen Ausgang wäre gekrönt worden. Alle meine Freunde habe ich durch meine Bemühungen in dem blühendsten Wohlstande gesehen; so wie ich meine Feinde und Widersacher ohne Ausnahme mir unterwürfig gemacht habe. Mein vorher unbekanntes Vaterland habe ich durch ganz Asien berühmt gemacht; alle meine Eroberungen hinterlasse ich, ohne den geringsten beträchtlichen Verlust erlitten zu haben. Mein ganzes vergangenes Leben war so glücklich, daß ich noch immer etwas zu hören, zu sehen, oder zu leiden fürchtete, was die Fortdauer der ununterbrochenen Heiterkeit meiner

Seele bis ans Ende meiner Tage schwer, oder unmöglich machte. Allein bey dem sich jetzt herannahenden Tode verlasse ich euch meine Kinder, eben so wie die Götter euch mir geschenkt haben: endlich mein Vaterland, und alle meine geliebten Freunde in einem Zustande von beneidenswerther Glückseligkeit.

In dem letzten Wiedergenusse eines so schön gebrauchten Lebens, in welchem weder Ehrsucht des Helden der Privat-Glückseligkeit des Mannes, noch die Tapferkeit des Kriegers, der Sanftmuth des Menschenfreundes Abbruch gethan hatte, konnte Cyrus freylich mit der, in der ungekünstelten Erzählung des Xenophons so rührenden, und doch nicht prahlerischen Ruhe von den ihn umringenden Kindern und Freunden scheiden. Ich habe, sagt er, mehrere Gründe zu hoffen, daß meine Seele nach dem Tode des jetzt zusammenfallenden Körpers nicht untergehen, noch die ihr eigenthümliche Vorzüge verlieren werde. Allein, wenn sie auch zugleich mit dem Leibe sterben sollte; so ist auch dieß bevorstehende Schicksal nicht im Stande, mich niedergeschlagen und trostlos zu machen. Was kann für einen Menschenfreund süßer und beseligender

der seyn, als die Vorstellung, mit der Erde wieder vereinigt zu werden, die alles, was gut und schön ist, erzeugt und ernährt, die ihn selbst so lange getragen und erhalten hat? Was tröstender, als der Gedanke, durch die Rückkehr der aufgelösten Theile seines Körpers in den Schoos der mütterlichen Erde auch nach dem Tode noch den Menschen nützlich zu werden, welche zu lieben, und glücklich zu machen, im Leben selbst seine wichtigste Beschäftigung war.

Mit eben der gesetzten Gemüthsverfassung erwartete der ältere Kato den Beschluß eines ruhmvollen Lebens, das ganz in dem Dienste seines Vaterlandes verbraucht war. Er war Rom im Friede und in Kriegen, in niedrigen und hohen Bedienungen, durch kühne Thaten und weise Rathschläge, kurz: auf alle die verschiedenen Arten nützlich gewesen, in welchen ein Römer seiner Republik nur dienen konnte. Er hatte das entzückende Vergnügen genossen, das stolze Carthago bis zur Sclavin erniedriget zu sehen, und hegte nur noch den einzigen Wunsch, daß diese noch immer gefährliche Mitbuhlerin Roms vertilgt werden möchte. Der Mäßigkeit seiner Jugend hatte er einen

gesunden Körper, seiner Sparsamkeit Reichthümer, die seine Bedürfniß überstiegen, und seinem thätigen Patriotismus die allgemeine Achtung aller Stände seiner Mitbürger zu danken. Das Leben war ihm so wenig zur Last, daß er noch immer an den Vergnügungen des Landlebens, und der Wissenschaften, denen er sich erst in seinem hohen Alter ergab. mit sehr vielen Eifer Theil nahm. So wie sein Leben eine an einanderhängende Kette glücklicher Tage, und schöner Thaten gewesen war, so schien das Alter ihm die rechte Zeit zu seyn, wo der Mensch des einst genossenen, und gestifteten Guten durch Wiedererinnerung sich erfreuen müßte, *) — Und doch sah dieser muntere, ruhmvolle, geehrte Greis das Leben mehr für eine Herberge, als für eine bleibende Behausung an, aus der er bey der geringsten Aufforderung der Natur ohne Widerwillen heraus gehen könnte. Ungeachtet er sich bewußt war, daß er nicht vergebens gelebt hätte, es ihn auch gar nicht reute, gelebt zu haben; so wünschte er

*) Fructus autem senectutis est ante partorum bonorum memoria, et copia.

er doch nicht, selbst, wenn ein Gott es ihm gewähren wollte, in die Windeln zurück zu kehren, und die Laufbahn, deren Ende er fast erreicht hatte, noch einmal durchzugehen. Er sah sich und andre Greise als reife Früchte an, die zu ihrer Zeit in dem Schoos der Natur zurück fallen müßten: und glaubte, daß es beym Genuß des Lebens, wie bey andern Gütern, eine gewisse Sättigung gebe, die das Sterben selbst alsdenn wünschenswerth mache, wenn man sich auch nicht mit der Hoffnung eines andern glücklichen und ewigen Lebens schmeicheln könne.

Diese ruhige Gleichgültigkeit, wo man weder dem Leben mit Aengstlichkeit anhängt, noch dem Tode mit Aengstlichkeit auszuweichen sucht, ist ganz von dem bittern Ekel des Lebens, und der fürchterlich hartnäckigen Ungedult zu sterben unterschieden, die in unglücklichen Personen durch solche Leiden erregt werden, die sie entweder für unerträglich, oder für unheilbar halten.

Das Leben ist allen empfindenden Geschöpfen, nur so lange ein Gut, dessen Besitz und Erhaltung sie wünschen, so lange die

Summe der Freuden, die sie selbst genießen, oder andre genießen lassen, die Summe von Uebeln überwiegt. Liebe zum Leben müßte daher bey einer jeden Krankheit, oder in allen übrigen Unfällen, die uns eine Zeitlang mehr unglücklich, als glücklich machen, verschwinden, wenn nicht der Gedanke, der allen Elenden, wie ein wohlthätiger Genius stets vorschwebt: vom gegenwärtigen Uebel bald befreyt zu werden, ihnen Muth ihr Leid zu ertragen, — und der Vorgenuß aller ihrer noch vorbehaltenen Freuden ihnen stets neue Kräfte gäbe. Personen also, die an Leib oder Seele krank sind, wünschen immer nur so lange zu leben, als sie von ihrem gegenwärtigem Leiden befreyt, und durch künftige Güter belohnt zu werden, sich schmeicheln: allein so bald diese stärkende Hoffnungen verschwinden, und über Elende sich nicht blos die Lasten des gegenwärtigen, sondern auch des künftigen Jammers wälzen, so erliegen sie endlich unter diesem Uebergewichte zusammengehäufter Uebel. Alle Bande, die sie ans Leben fesselten, zerreissen: und sie fliehen von der brennenden Folterbank des Lebens in die kalten Arme des Todes,

um zu einer süßen ungestörten Ruhe zu gelangen.

Unter allen den verschiedenen Haufen menschlicher Geschöpfe, womit der Vater des Ganzen die Erde übersäet hat, sind keine, denen er eine stärkere Anhänglichkeit ans Leben, und einen heftigern Abscheu vor dem Tode gegeben hätte, als den Negern an der westlichen Küste von Afrika von Senegall an bis nach Loango hinunter: keine, die er sowohl gegen Schmerzen, und natürliche Uebel, als gegen schimpfliche, und ungerechte Begegnungen anderer, mit mehr Unempfindlichkeit ausgerüstet hätte: keine endlich, die er so sehr zu Sclaven für andere geschaffen, und dieser Bestimmung wegen mit mehr leidender Gedult bewaffnet zu haben scheint: allein eben diese den Tod so sehr scheuende, und zur härtesten Sclaverey gewöhnte Menschen nehmen sich selbst mit unüberwindlicher Festigkeit des Entschlusses, Gesundheit und Leben, wenn sie von ihrem väterlichen Boden, und aus den Umarmungen ihrer Weiber, Kinder, Aeltern und Freunde weggerissen, und unter einen fernen Himmel versetzt werden, wo sie nichts als erschöpfte ausgemergelte Landsleu-

te um sich, und nur Ungeheuer über sich haben, deren wütender Grausamkeit nicht einmal durch die einzige Triebfeder ihrer Seelen, den Eigennutz, Schranken gesetzt werden. — Sie fliehen daher nach dem Labat bey ganzen Haufen in Wälder, und erhenken sich in Gesellschaft; oder, wenn sie davon zurückgehalten werden, schlucken sie so viele unreine und unverdauliche Sachen ein, bis sie durch Auszehrung oder Wassersucht von dem Unglück ihres Daseyns befreyet werden.

Eben die Wirkungen, die durch gegenwärtige überwiegende Uebel, und durch anhaltende unheilbare Leiden hervorgebracht werden, zeigen sich auch in solchen Personen, die allein durch die Beraubung eines, oder mehrerer Güter elend geworden sind, deren Besitz fast ausschließend ihre Glückseligkeit ausmachte. Die Entrückung eines einzigen Guts, an dem wir mit unserer ganzen Seele hingen, erzeugt gleichgültige Gefühllosigkeit, und selbst Haß gegen alle übrige Freuden des Lebens, vernichtet, oder vermindert den Werth der Güter, an denen wir sonst Theil nahmen, und versenkt uns daher ganz in den unergründlich tiefen Gedanken über die Größe, und Unersetz-

ersetzlichkeit unsers Verlusts. Das Leben wird eine schreckliche Wüste, in der dem Niedergeschlagenen nichts als der Schatten seines verlohrnen Guts begegnet, und aus der ihm nur die Klagetöne seines eigenen Jammers entgegen schallen: die stets wiederkehrende Vergleichung dessen, was er ehemals war, mit dem, was er jetzt ist, erhöht das gegenwärtige Elend, wie die Größe der einst genossenen Glückseligkeit, und endigt sich endlich mit einem nicht länger zu ertragenden Hasse eines Lebens, das alle Freuden für ihn verlohren hat. Gesalbte Häupter, denen das feindselige Verhängniß ihre goldene Kronen abriß, Liebhaber, und Liebhaberinnen, Aeltern, Freunde und Kinder, denen die Gegenstände ihrer Zärtlichkeit genommen, Ehrsüchtige, deren zusammengetraumte Phantome zerstöhrt wurden, eilten daher stets aus einem freudenlosen Leben, um hinter den Gräbern den verlohrnen Schatz wieder zu finden, oder wenigstens aus dem unerschöpflichen Lethe des Todes die Vergessenheit ihres Leidens zu trinken. Ohne Schauder empfing die unglückliche Maria von Schottland die Nachricht ihres nahen, eben so unverdienten, als unwürdi-

gen Todes. Sie bestieg das schreckliche Blutgerüst mit einem stärkern Muth, als womit sie sich ehemals auf ihrem väterlichen Thron erhoben hatte, und legte selbst mit Heiterkeit ihr Königliches Haupt hin, das der Gram eines zwanzigjährigen Gefängnisses schon weis gefärbet hatte. — Wahrscheinlich *) war es anfänglich unleidliche Sehnsucht

*) Nach dem Hollwell (Interesting Historical Events, &c. P. II. p. 90.) verbrannten sich die Weiber des ersten Gesetzgebers, und Propheten Bramah aus untröstlichem Schmerze über den Verlust ihres verstorbenen Gemahls. Die Weiber der vornehmsten Rajah's folgten diesem heroischen Beyspiele, und von der Zeit an thaten die Brahminen den Ausspruch: daß die Seelen solcher Heldinnen, die ihren Ehemännern aus freyer Wahl im Tode nachfolgten, von allen fernern Wanderungen befreyet, und in dem ersten Boboon der Reinigung versetzt würden. — Die Wittwen der Indianer waren zwar niemals gezwungen, sich nach dem Tode ihrer Männer zu verbrennen; allein, wann Liebe zum Leben sie von diesem Schritte zurückhält, so werden sie doch als ehrlose, das Heil ihrer Seelen sowohl, als das Glück ihrer

sucht nach einzig geliebten Ehemännern, die die hülflosen zurückgelassenen Weiber der Indianer in brennende Scheiterhaufen trieb, und die sich nachher mit andern Ursachen vereinigte, um aus einer solchen Nachfolge in Tode eine fast zwingende grausame Sitte zu machen. Eben so war, allen Vermuthungen nach, der unerträgliche Schmerz über den Verlust

rer Familie vernachläßigende Personen, verachtet. Die erste Frau eines verstorbenen Indianers hat zuerst das Recht den Scheiterhaufen zu besteigen, ein Recht, das der zwoten Frau zufällt, wenn die erste davon Gebrauch zu machen sich weigert. Oft entsteht unter den nachgelassenen Wittwen ein Streit, welche den ruhmvollen Tod sterben soll, der aber von den Brahminen gewöhnlich zum Vortheil der ersten unter den Wittwen entschieden wird. Ihren Entschluß zu sterben dürfen sie nicht eher, als 24 Stunden nach dem Tode des Mannes bekannt machen; allein wenn sie ihn auch einmal in Gegenwart mehrer Brahminen und Zeugen zu erkennen gegeben haben; alsdenn können sie ihn nicht mehr nach Belieben ändern: sondern sind gezwungen selbst wider ihren Willen sich verbrennen zu lassen.

Verlust großmüthiger Beschützer die Ursache, weswegen ehemals in Germanien, und noch jetzt in manchen andern Gegenden der Erde, treue Diener, und Begleiter sich auf den Gräbern der Helden in ihre Schwerder stürzen.

Oft bedarf es weder unheilbare Uebel, noch des Verlustes unschätzbarer Güter, um Menschen in den heftigsten Ekel des Lebens zu versenken; dann und wann kann in den schönsten Tagen des Wohlstandes und der Gesundheit, die blos lebhafte Vorstellung künftiger entweder gewisser, und wahrscheinlicher, oder auch nur möglicher Uebel eine eben so ungedultige Begierde zu sterben erzeugen. Hegesias wußte alle Mühseligkeiten des menschlichen Lebens von den Windeln bis zum Grabe so künstlich zusammen zu drängen, mit so starker Beredsamkeit zu mahlen, und gleichsam empfinden zu machen, daß sehr viele von seinen Zuhörern gewaltsame Hände an ihr eigen Leben legten. Er wurde daher im Alterthum der Lobredner (πεισιθανατος) des Todes genannt, und mußte durch einen königlichen Befehl eines der Ptolemäer von seinen Todes-Predigten zurück gehalten werden. Unter den

Römi-

Römischen Imperatoren starben viele eines freywilligen selbst gewählten Todes, weil sie die Vorbedeutungen von Ungnade wahrzunehmen, und sich selbst nicht mehr sicher glaubten. Sie bestätigten die Bemerkung des Epikurs, daß viele Menschen schwach oder unsinnig genug sind, aus Furcht vor dem Tode zu sterben, und sich der Vernichtung zu überliefern, um von dem Gedanken derselben nicht länger gequält zu werden. (Senec. Epist. 24.)

Nicht blos Uebel die wir selbst als gegenwärtig empfinden, oder als künftig fürchten; nicht blos die Beraubung von Gütern, die unsere eigene Glückseligkeit ausmachten; sondern sogar das Mitleiden, und sympathetischer Schmerz bey den Unfällen anderer, kann so unerträglich werden, daß er alle Lust zu leben raubt. Der große Rechtsgelehrte Nerva faßte im vollen Besitz der Kaiserlichen Gnade, und in aller der Sicherheit des Glücks, die unter einem solchen Tyrannen, als Tiberius war, nur statt fand, den festen Entschluß zu sterben, in welchem er, ungeachtet aller Bitten und Gegenvorstellungen des Kaisers selbst, unbeweglich beharrete. Man

wußte von dieser Entschließung keinen andern Grund anzugeben, als daß dieser große und rechtschaffene Mann sich länger unfähig fühlte, den Anblick seines so sehr erniedrigten Vaterlandes, und seiner unglücklichen Mitbürger zu ertragen. *) Otho der Gegner des Vitellius rührte durch die Bereitwilligkeit, womit er seinem unwürdigen Feinde die Herrschaft der Welt abtrat, durch die in jenen Zeiten so seltene

*) Haud multo post Cocceius Nerua, continuus principis, omnis diuini humanique iuris sciens, integro statu, corpore illaeso, moriendi consilium cepit. Quod vt Tiberio cognitum, adsidere, caussas requirere, addere preces, fateri postremo graue conscientiae, graue famae suae, si proximus amicorum nullis moriendi rationibus vitam fugeret. Auersatus sermonem Nerua. Abstinentiam cibi coniunxit. Ferebant gnari cogitationum eius, quanto propius mala Reipublicae viseret, IRA et metu, dum integer, dum intentatus, honestum finem voluisse. *Annal. Taciti VI.* 26.

seltene Vaterlandsliebe, womit er sein Privatunglück von dem Unglücke seiner Mitbürger trennte, durch die Sorgfalt für die Wohlfarth derjenigen, die ihr Leben und Gut bisher für ihn gewagt hatten, durch die bewundernswürdige Gleichgültigkeit gegen sein eigenes Leiden, endlich durch den schönsten Tod, der ein besseres Leben hätte beschließen sollen, viele von seinen Kriegern so sehr, daß sie allein aus Traurigkeit über das unwürdige Schicksal eines solchen Mannes sich selbst das Leben nahmen. *) Hist. Tac. II. 49.

Die

*) Eine der wichtigsten Ursachen des Ekels des Lebens, wie des Selbsthasses, und der Verzweifelung habe ich, im Texte anzugeben, vergessen, und ich will sie daher in einer Note nachholen. Diese ist Reue über begangene Ungerechtigkeit, die um desto fressender und unheilbarer ist, je mehr uns die Person, die wir beleidigten, werth war, und je unersetzlicher das angethane Unrecht ist. — Elisabeth hatte das Todesurtheil des Grafen von Essex unterschrieben, weil sie ihm einer unverzeihlichen Unbiegsamkeit schuldig glaubte. Als sie aber nachher ihren ehemaligen Geliebten, durch das Bekenntniß der sterbenden

Gräfin

Die Gleichgültigkeit gegen Leben und Tod, so gar der Haß des Lebens, und die Sehn-

sucht

Gräfin von Nottingham unschuldig befand, und zu glauben anfing, daß sie die einzige Ursache seines grausamen Todes gewesen sey; wurde sie von Selbsthaß, Verzweiflung und Reue auf einmal so heftig überfallen, daß sie durch kein Zureden bewogen werden konnte, Arzeneyen zu sich zu nehmen, oder sich zu Bette zu legen. Sie saß zehn Tage und Nächte in einem sinnlosen Stillschweigen mit starren auf den Boden gehefteten Augen, in ihre Schwermuth ganz versenkt, und starb endlich an einer Zerrüttung des ganzen Körpers, wovon es, glaube ich, wenig Beyspiele gegeben hat. (History of Scotland Vol. II. p. 242.) Die Beschreibung dieses entsetzlichen Todes der großen Elisabeth macht ganz andere Eindrücke, wenn man sie ganz abgerissen liest, als wenn man kurz vorher die Geschichte der Hinrichtung der Maria von Schottland gelesen hat. Im ersten Falle schlägt das Herz eines jeden, nicht ganz unempfindlichen Menschen vor quälenden Mitleiden: im andern Falle hingegen sieht man ihr allmähliges Verschmachten kaum als eine genugthuende Strafe für die unerhörte Grausamkeit an, womit sie eine hülflose Königin, die zu

ihrer

sucht es zu endigen, die durch so mannichfaltige Ursachen hervorgebracht werden, können durch eben so vielerley Umstände in verschiedenen Menschen theils geschwächt, theils noch unglaublich erhöht werden. Selbst in denjenigen Personen, die den Tod ruhig erwarten, oder sehnlichst wünschen, hängt die Fortdauer ihrer gleichgültigen Ruhe, die Stärke und Schwäche der Sehnsucht sehr davon ab, wofür sie den Tod halten, ob für ein gänzliches Aufhören alles Lebens und Bewußtseyns, oder für einen Begleiter in ein anders Leben? ferner ob sie in diesem andern Leben eine Verbesserung oder Verschlimmerung ihres Schicksals erwarten? und endlich kommt es sehr darauf an, unter welcher Gestalt sie sich den Tod

ihrer Gnade ihre Zuflucht genommen hatte, fast 20 Jahre lang marterte, und nachher zum schimpflichsten Tode führen ließ. Der lebhafte Haß, den man dieser That wegen gegen die Elisabeth gefaßt hatte, wird durch ihr trauriges Ende größtentheils aufgehoben, ohne daß aber doch merkliche Empfindungen des Mitleidens in der Seele aufkommen können.

Tod vorstellen, oder unter welcher er sich ihnen darbietet.

So wenig der Ausdruck Tod allen Menschen dasselbige sagt, eben so wenig sehen verschiedene oder auch dieselbigen Menschen zu verschiedenen Zeiten den Zustand des Nichtseyns immer von derselbigen Seite an. Einige die durch das Uebermaaß gegenwärtiger, oder künftiger Uebel zum Hasse des Lebens bewogen werden, finden selbst in den Gedanken des Todes, als einer gänzlichen Beraubung alles Lebens, Empfindens und Denkens, etwas einladendes: für andere hingegen ist der Gedanke des Nichtseyns so entsetzlich, daß er nicht allein den größten Ekel des Lebens überwindet, sondern auch zur ruhigen Ertragung aller der Unfälle, die Menschen nur treffen können, Gedult einflößt. Jene sehen ihn als einen süssen Schlaf an, der durch keine unruhige Träume mehr gestört wird, und in dem sie von allen ihren Leiden ruhen; als einen Zustand der Sicherheit, wo sie dem Wüthen der Elemente, und der Bosheit der Menschen entrückt sind, wohin weder Schmerzen des Körpers, noch Quaalen der Seele sie weiter verfolgen können; endlich als eine

Rückkehr in eben das harmlose Nichts, in welchem sie vor ihrer Geburt begraben lagen. *) Nothwendig muß der Zustand einer gänzlichen Unempfindlichkeit, von dieser Seite betrachtet, allen Elenden einem Leben vorzuziehen scheinen, in welchem sie mehr Böses als Gutes empfangen zu haben sich einbilden.

Andern, die den Tod gleichfalls für eine nie wiederherzustellende Auflösung des ganzen

*) So dachte sich Cäsar den Zustand des Nichtseyns. (Sallust. Bell. Catilin. c. 49.) De poena possum quidem dicere, quod res habet; in luctu atque miseriis, mortem aerumnarum requiem, non cruciatum esse; eam cuncta mortalium mala dissoluere, vltra neque curae, neque gaudio locum esse. Cato antwortet auf diese Betrachtungen weiter nichts, als: Bene et composite C. Caesar paulo ante in hoc ordine de vita et morte disseruit, credo falsa existimans ea, quae de inferis memorantur, diuerso itinere malos a bonis loca taetra, inculta, foeda, atque formidolosa habere.

Menschen, und für eine Zerstreuung seiner Bestandtheile in allen Enden des Universums halten, erscheint eben dieser Gedanke, doch von einer ganz andern Seite. Diese denken sich den Zustand einer ewigen Unempfindlichkeit nicht als das Ende aller menschlichen Leiden, sondern als das Ende aller Freuden und Hoffnungen: nicht als einen Ort der Ruhe und Sicherheit, sondern als einen Zustand, wo sie anfangs den heßlichsten Würmern zum Raube hingeworfen, und nachher durch nie aufhörende Verwandlungen der stets schaffenden, und wieder zerstörenden Natur in alle Theile und Körper der Welt vertrieben werden. In einer solchen fürchterlichen Gespenstergestalt muß Mäcen den Gedanken des Nichtseyns erblickt haben, als er den schändlichen Wunsch äuserte, mit Freuden verstümmelt, gepeinigt, selbst gekreuzigt zu werden, wenn ihm nur das Leben gefristet würde. Seneca Ep. CI. Inde illud Maecenatis turpissimum votum:

Debilem facito manu,
Debilem pede, coxa:
Tuber adstrue gibberum,
Lubricos quate dentes.

Vita

Vita dum super est, bene est.
Hanc mihi, vel acuta
Si sedeam cruce, sustine:

Nach dem Plutarch (ὅτι ἐδὲ ζῆν ἐςὶ ἡδέως κατ' Επικȣρον. Tom. III. Opp. Ed. Steph. p. 2029.) stimmt der größere Theil der Menschen in die Gesinnungen des Mäcens ein, und hält die gänzliche Beraubung des Lebens, und der Empfindung die Epikur verkündigte, für ein größeres Uebel, als ein peinvolles, unglückliches Leben nach diesem Tode. *) Die Furcht vor dem Tode sagt Plutarch, entsteht bey den meisten Menschen nicht aus den schreckenvollen Bildern des Cerberus, und Tartarus, sondern aus der Furcht vor allem Nichtseyn, das sie mehr als alle Quaalen des Orkus verabscheuen, weil gar keine

*) Quod miserrimum erat, si incidisset, optatur: et tanquam vita petitur, supplicii mora. — Est tanti, vulnus suum premere, et patibulo pendere districtum, dum differat id, quod est in malis optimum, supplicii finem.

Hoffnung irgend einer Veränderung, oder Verbesserung des Schicksals mehr übrig bleibt. Eben so grausenvoll scheint der Gedanke der Vernichtung, sich Young in seiner siebenten Nacht dargebothen zu haben. Der schreckliche Wunsch mit dem Tode unterzugehen ist, (sagt er) der letzte sterbende Seufzer eines Geschöpfs, das durch die schwärzeste Bosheit aufgerieben ist. Der Gedanke der Vernichtung, fährt er fort, ist ein Aftergedanke der nicht eher entsteht, als bis die Tugend gestorben ist. Ein Abgrund von Entsetzen ist (so schließt er) in diesem Gedanken eingeschlossen, dessen Wahrheit Niemand wünschen kann, ohne das Nichtdaseyn der Gottheit zu wünschen. — Haben sich alle diese wahre oder eingebildete Schrecken des Nichtseyns einmal einer schwachen Seele bemeistert; so lassen sie selbst bey dem unerträglichsten, oder unheilbaren Leiden den Wunsch zu sterben nicht aufkommen, oder wenigstens nicht wirksam werden. Menschen lassen sich lieber, wie Perseus, Kronen und Scepter rauben, und gehen als gefesselte Sclaven vor dem Triumphwagen des Siegers unter den blutigsten Beschimpfungen her, als daß sie sich allen Arten von Drangsalen durch

einen

einen muthigen Streit entziehn, und sich in die undurchdringliche, von keinem Strahle des Lebens und der Hoffnung erleuchtete Finsterniß des Grabes stürzen sollten.

Das Letzte, was den Ekel des Lebens, und die Sehnsucht auf eine sehr merkliche Art modificirt, sie um mehr oder weniger Grade herabstimmt, ist der Gesichtspunct, aus welchem der Elende den entscheidenden Augenblick betrachtet, der ihn vom Seyn ins Nichtseyn versetzt. Viele haben sich nicht so sehr vor der Gefühllosigkeit, die auf den Tod folgt, als vor den Martern gefürchtet, die vor dem gewaltsamen Brechen der Lebenskräfte, oder dem peinlichen Absterben einer jeden Nerve vorhergehen. Schon Epicharmus sagte, daß er sich um das, was er nach der Auflösung seines Körpers seyn werde, gar nicht bekümmere, aber doch nicht gerne in den Tod gehen möchte. *) Auch Epikur wußte, daß viele das Nichtseyn weniger als die schmerzliche Annäherung zum Tode verabscheuten, und richtete dahero seine Freunde durch eine allge-

*) Emori nolo: sed me esse mortuum, nihil aestimo. Cic. Tusc. quaest. I. 8.

meine Beobachtung auf, die seine eigene Krankheit nachher widerlegte, daß der heftigste Schmerz nur kurz, der anhaltende hingegen erträglich sey, und daß wir entweder vom Schmerze oder der Schmerz auch von uns gebrochen werden müsse. Der Todesarten giebt es schon der Erfahrung nach unzählige, die eine nur mäßig lebhafte Einbildungskraft bis ins unendliche vervielfältigen kann. Es kommt also sehr darauf an, welchen von den vielen Wegen, die zum Tode führen, die Einbildungskraft einer nach dem Ende des Lebens sich sehnenden Person einschlägt; ob einen kurzen, oder langen, ob einen gebahnten oder ungebahnten, einen ganz mit Dornen verwachsenen, oder endlich einen solchen, wo Blumen und Dornen wenigstens mit einander vermischt sind. Eine falsche Wendung, die einer nimmt, kann Ursache werden, daß er bey dem beschwerlichsten Ueberdrusse des Lebens, bey dem aufrichtigsten Wunsche, vernichtet zu seyn, doch immer nur am Rande des Grabes herum irrt, und zum Sterben selbst nicht Muth genug hat.

Sehr wenige Menschen pflegen sich gerne bey dem Gedanken aufzuhalten, daß es nur

einen

einen Eingang ins Leben, aber unbeschreiblich viele Ausgänge aus demselbigen gäbe; allein die meisten haben auch ohne Cicero die Bemerkung gemacht, daß selbst die gewöhnlichen, und sich oft ganz ähnlichen Todesarten von allen Menschen nicht im gleichen Grade gefürchtet werden. Einige wünschen am meisten auf dem Bette der Ehren zu sterben: und selbst unter diesen fürchten wieder einige den Tod weniger in der Schlacht; andere weniger im Gefechte mit einem einzelen Gegner. Die meisten Menschen hingegen sterben lieber auf dem Krankenbette, weil sie einen solchen Tod für weniger gewaltsam halten: und unter diesen sind wiedrum einige, die durch langsame, andere die durch hitzige Krankheiten, einige die im Schooße ihrer Familie, andere die in der Entfernung von allen geliebten Personen aus dem Leben entrückt zu werden wünschen. Ein jeder von uns hat immer eine Todesart, die ihm am wenigsten schrecklich scheint, und wiedrum mehrere andere, deren Vorstellung er kaum auszuhalten vermag. *) — So

*) Ein jeder Mensch, wenn er sich über diesen Punct genau untersucht, wird sich selbst über den son-

bald also Elende von ihrem Leben gedrückt zu werden anfangen, und nach einer baldigen

Be-

sonderbarsten Bisarrerien antreffen. Ich kenne Leute, die lieber von einem Hause, als von einem Thurme herunter fallen möchten, wenn in beyden Fällen der Tod auch gleich gewiß wäre; andere die lieber in einem mäßigen Strome, als in der stürmischen See ertrinken, von einer Büchsenkugel eher, als von einer Kanonenkugel getroffen seyn möchten. On peut avoir (sagt Rochefaucault) divers sujets de degout dans la vie; mais on n'a jamais raison de mepriser la mort: ceux-memes, qui se le donnent volontairement, ne la comptent pas pour si peu de chose; et ils s'en etonnent, et la rejettent comme les autres, lorsqu'elle vient à eux par une autre voye, que celle, qu'ils ont choisie. L'inegalité, que l'on remarque dans le courage d'un nombre infini de vaillans hommes, vient de ce, que le mort se decouvre differemment à leur imagination, et y paroit plus presente en un tems, qu'en un autre: ainsi il arrive, qu'apres avoir meprisé ce, qu'ils connoissent pas, il, craignent enfin ce, qu'ils connoissant. Il faut eviter de l'envisager avec toutes ses circonstances, si on ne veut pas croire, qu'elle soit le plus grand de tous les maux. — Tout homme, qui la fait voir telle,

qu'elle

Befreyung seufzen, so hängt die Lebhaftigkeit dieses letzten Wunsches, und der Eifer ihn in Erfüllung zu bringen, sehr davon ab, auf welche Todesart die Phantasie zuerst hingeworfen wird. Fällt sie von ohngefähr auf eine solche Gestalt des Todes, in welcher sie ihn in glücklichern Tagen als Freund, oder doch als einen nicht sehr schrecklichen Feind zu sehen gewohnt war, so bleibt der Wunsch zu sterben mit unverminderter Kraft in der Seele herrschend. — Dringt sich hingegen in den ersten trüben Augenblicken, wo die Seele das Leben, als ein unleidliches Uebel zu hassen anfängt, eine von den entsetzlichen Larven des Todes auf; so kann Sehnsucht nach dem Tode entweder gleich bey ihrer Entstehung erstickt, oder doch wenigstens durch die

qu'elle est trouve, que c'est une chose epou vantablu. Der Ausspruch und das Ansehen eines so großen Mannes kann vielleicht einige in Schrecken setzen: diesen empfehle ich zu ihrer Beruhigung das 19. Kap. des 1. und das 6te Kap. des 2ten Buchs in den Versuchen von Montagne nachzulesen, der über den Tod ganz anders raisonnirt, als Rochefaucault. Man sehe auch Charron de la Sagesse II. Ch. XI.

die Furcht vor einem selbst gebildeten Phantome der Einbildungskraft so sehr im Zaum gehalten werden, daß sie nicht in Gewaltthätigkeiten ausbricht.

Wenn ich die bisher gemachte Betrachtungen zusammennehme, so ergiebt sich, daß eine ruhige Erwartung des Todes mit dem Bewußtseyn eines gut vollbrachten Lebens verbunden ist; Haß des Lebens hingegen aus dem Uebergewichte gegenwärtiger, und der Furcht künftiger Uebel, ja so gar aus dem Mitleiden mit den Unfällen anderer, und der Reue über ungerechte vollbrachte Handlungen entsteht: daß aber die Sehnsucht zu sterben sowohl durch die Art, wie man sich den Tod selbst, als den Zustand der Gefühllosigkeit nach dem Tode vorstellt, sehr erhöht, oder geschwächt werden könne.

Nach allen den Ursachen, die ich von dem, in einzelnen Menschen sich äusernden lebhaften Wunsche zu sterben angeführt habe, komme ich jetzt zur letzten und wichtigsten, die in allen Zeiten, Völkern und Altern, in wilden sowohl, als polizirten, in tapfern und feigen Völkern, in dummen Pöbel sowohl, als in denkenden Weisen am allgemeinsten gewirkt

hat;

hat; ich meyne die Hoffnung einer wonnevollen Unsterblichkeit. Der trostreiche Gedanke, nach der Auflösung des irdischen Leibes in einer bessern Welt überschwengliche Freuden zu genießen, hob von jeher, wenn er der einzige herrschende Gedanke überspannter Seelen wurde, Menschen aus ihrer gewöhnlichen Lage heraus, verschlang und erstickte alle übrigen Neigungen, womit sie an die Güter dieser Welt gefesselt waren, gab den feigesten unüberwindlichen Muth in Gefahren, und selbst in den entsetzlichsten Martern des Todes, theilte den Menschen Tugenden und Laster mit, die das Maaß unserer Kräfte zu übersteigen scheinen, und schuf sie in die größten Helden von Tugend, Bosheit und aberwitziger Thorheit um. Dieselbige Hoffnung, derselbige Vorgenuß himmlischer Freuden war es, der die alten Germanier mit unwiderstehlicher Gewaltsamkeit in ihre Feinde trieb, und die Anhänger Muhameds zu Siegern ihrer Feinde machte; der in alten und neuern Zeiten den Himmel mit Heiligen, oder den Calender wenigstens mit Namen von Märtyrern füllte, die sehr oft ein schlechtes Leben durch einen unbesonnenen Tod wieder gut zu machen glaubten; der

end-

endlich Creuzbrüder, und Königsmörder hervorbrachte, und noch jetzt unter den Kamtschadalen, und einigen Völkern von Louisiana Selbstmörder hervorbringt.

Wenn das Verlangen nach himmlischen Freuden zugleich mit der Empfindung gegenwärtiger unerträglicher Leiden, und der Furcht bevorstehender eben so großer Uebel, verbunden ist; alsdenn erreicht die Sehnsucht zu sterben den höchsten Grad, den sie nur erreichen kann, und keine Schrecken können Menschen alsdann vom Tode zurück halten, wenn er zugleich der Erretter vom größten Unglück, und der Geber der höchsten nur gedenkbaren Glückseligkeit ist.

Nach dem, was ich bishero von der Gleichgültigkeit gegen das Leben, und von der Verachtung desselbigen gesagt habe; lassen sich leicht die Fälle, und Umstände bestimmen, unter welchen Menschen ihr Leben mehr oder weniger lieben müssen.

Abscheu vor dem Tode, und Wunsch zu leben, müssen beyde um desto stärker seyn, je weniger Gutes Personen gethan, und genossen haben, und jemehr sie künftige Freuden, und

Hand-

Handlungen in Gedanken ausgezeichnet haben, in deren Genuß und Vollbringung sie den einzigen Gebrauch ihres ganzen Lebens setzen. Alexander starb mit der Ruhe eines Helden in Babylon, nachdem er denjenigen Theil der Erde, der der Mühe der Eroberung werth war, sich unterwürfig gemacht hatte: er würde gewiß mit einem ungleich größern Widerwillen gestorben seyn, wenn damals, da er noch nicht der erste und mächtigste der Menschen war, die Erkältung im Cydnus mit dem Leben zugleich allen angefangenen, und im Geiste schon geendigten Eroberungen ein Ende gemacht hätte. Nicht blos ruhig, sondern mit Freuden starb einer der größten Menschen, die je gelebt haben, Epaminondas, als er hörte, daß die ihm tödliche, aber seinem Vaterlande glückliche Schlacht, Theben zur Beherrscherin von Griechenland, und ihn zum größten Bürger in Theben gemacht hatte: aber eben der Spies, den er mit so vieler Ruhe aus seinem sterbenden Liebe ziehen ließ, würde ihm unsägliche Schmerzen gemacht haben, wenn der Schmerz, selbst überwunden zu seyn, und ein überwundenes Vaterland zu hinterlassen, sich mit den Martern der Wun-

de vereiniget hätte. Cäsar bezeigte als Dictator eine, von allen Schriftstellern bemerkte Gleichgültigkeit gegen das Leben, das wahrscheinlich, nur allein durch die Hoffnung, die Parther zu besiegen, und durch die Beschäfftigungen, die die Zurüstungen zu diesem Zuge ihm gaben, noch einigen Reitz für ihn behielt. Eben diese sorglose Gleichgültigkeit gegen seine Wohlfarth, womit er alle Zeichen und Vorbedeutungen einer schon reifen Verschwörung entweder übersah, oder verachtete, eben diese war es, die ihn seinen Mördern überantwortete. Bey ihrem Herandringen hüllte er sich, nach einer kleinen Gegenwehr, in sein Oberkleid ein, und nahm von einer Welt Abschied, der er ungleich mehr Gutes, als Böses zugewandt, die ihn aber in seinem besten, mit allen Reichthümern der geplünderten Erde, überhäuften Freuden, Ungeheuer von Undankbarkeit hervorgebracht hatte. Allein eben dieser Cäsar würde nicht so zufrieden mit seinem Verhängnisse das Leben verlassen haben, wenn er damals von den Fluthen des Meers wäre verschlungen worden, als er den in Brundusium zögernden Antonius mit seinen Legionen nach Griechenland

hinüber

hinüber rufen wollte; noch weniger da, als er nach der, freylich nichts entscheidenden, aber doch unglücklichen Niederlage bey Dyrrachium vor dem Pompejus fliehen mußte, den er aus Italien verjagt hatte, und eben gänzlich eingeschlossen zu haben glaubte.

Es ist sehr begreiflich, wie man ein Leben lieben könne, in dem man noch die Befriedigung der sehnlichsten Wünsche erwartet: alleine sonderbarer, und auffallender scheint es, daß so gar die Anzahl und Stärke ertragener Leiden uns an unser Leben fesselt, da aus eben der Ursache der bitterste Haß desselben gewöhnlich zu entstehen pfleget. Auch durch Unglück wird uns das Leben werther, so lange wir es noch für heilbar, und den, unserer eigenen Rechnung nach, uns wahrscheinlich bestimmten Rest des Lebens für so beträchtlich halten, daß wir darinn das Verlohrne wieder einbringen, und das Erlittene wieder gut machen können. Eine von den Hauptursachen, warum Schwindsüchtige besonders, den Tod mehr, als selbst gesunde Menschen verabscheuen, ist das Bewußtseyn, daß ein großer Zeitraum ihres Daseyns ihnen ungenützt vorübergegangen ist, und die hierauf sich

gründende Sehnsucht, sich dafür in dem übrigen Theile ihres Lebens wiederum zu entschädigen. Eine von den tröstendsten Unterhaltungen solcher Personen pflegt die zu seyn, daß sie den Gebrauch, den sie von ihren künftigen bessern Tagen machen wollen, vorher bestimmen, und zugleich alle die Freuden überrechnen, die sie entweder noch nicht genossen haben, oder die sie durch ihre Krankheit aufzuschieben gezwungen worden.

Liebe zum Leben nimmt also so wohl nach dem Verhältnisse des Guten, was wir noch zu thun, und zu genießen hoffen, als der Leiden, die wir ausgestanden haben, mehr oder weniger zu: *) sie erreicht den höchsten Grad,

*) Es giebt Menschen, aber freylich so wenige, daß nicht ein jeder Beyspiele von der Art anzutreffen glücklich genug ist, es giebt also, sage ich, Menschen, die nicht durch die schmeichelnde Hoffnung, lang gewünschte, und aufgeschobene Freuden zu genießen, oder Lieblingsprojecte auszuführen, sondern allein durch den großen Gedanken, der Welt und den Ihrigen, denen sie beyden gleich nothwendig sind, zu nutzen, ihr sorgenvolles

Grad, wenn Menschen zu gleicher Zeit sich entweder vor dem Nichtseyn, und dem Tode, der sie darein versetzt, oder auch vor einer quaalvollen Ewigkeit nach diesem Leben fürchten. Der Gedanke des Todes muß nothwendig Entsetzen, und die Annäherung zu ihm Verzweifelung hervorbringen, wenn man durch ihn nicht nur der Güter, in deren Besitz man sich mit so vieler Wonne hinein geträumt hatte, beraubt, sondern auch in einen Abgrund von Quaalen hinein geworfen zu werden glaubt, deren Zahl und Stärke gleich unbegränzt sind. Vielleicht ist die, durch das Christenthum allgemein ausgebreitete Lehre von den ewigen Strafen eine von den Ursachen, weswegen wir jetzo weniger Beyspiele von einer solchen Verachtung *) des

 Lebens,

genvolles Leben zu ertragen bewogen werden. Ich wünschte zur Ehre der Menschheit, die Namen der vortrefflichen Männer nennen zu dürfen, die ich selbst zu beobachten, Gelegenheit gehabt habe.

*) Es waren noch andere Ursachen, weswegen die Griechen und Römer, sich weniger vor dem Tod fürchteten, als wir. — Sie machten fast alle in ihrer

Lebens, und einer so muthigen Herbeyrufung des Todes, als unter Griechen und Römern fin-

ihrer Jugend wenigstens einige Feldzüge mit und zwar in Kriegen, die viel blutiger waren, als die der neuern Zeit: sie kamen daher sehr frühe in Gefahren des Todes, wurden mehr mit dem Tode vertraut, und also auch gleichgültiger gegen ihn, als wir seyn können. — Bey aller Freyheit, die sie genossen, war selbst ihr Friede nicht so sicher und ruhig, als derjenige ist, worinnen wir leben. Athen und Rom wurden beyde fast unaufhörlich durch Partheyen beunruhigt, deren abwechselnde Siege gewöhnlich durch Blut erkauft, und befestiget wurden. — Griechen und Römer hatten daher im Frieden von ihren Mitbürgern fast immer das Aeuserste zu fürchten; und wurden also auch durch die aus ihrer Staatsverfassung entstehende Unsicherheit gegen die Furcht des Todes abgehärtet.

Die meisten Beyspiele von Unerschrockenheit, und einer scherzenden Verachtung des Todes trifft man unter den Epikuräern, und Stoikern an, die die Unsterblichkeit der Seele entweder läugneten, oder doch bezweifelten. Eine vollständige Sammlung davon würde einen ganzen Band

finden, die größtentheils an keine Unsterblichkeit der Seele glaubten, sondern den Tod für

Band ausmachen: ich führe daher nur einige wenige an.

Atticus der rechtschaffenste unter allen Römischen Epikuräern, wurde schon lange durch eine schmerzhafte Krankheit geplagt, die allen Arzeneymitteln zu stark war, und vom Atticus selbst für unheilbar gehalten wurde. Er faßte also den Entschluß, durch Hunger sein Leben, und sein Uebel abzukürzen, und machte diesen seinen Entschluß zu sterben, mit Anführung aller Bewegungsgründe, seinen Freunden, und seiner Familie bekannt. Eine, mehrere Tage durch fortgesetzte Enthaltung von aller Nahrung heilte ihn, wider alles Vermuthen von seinem Uebel: allein er ließ sich durch diesen glücklichen Erfolg seiner Abstinenz nicht von dem einmal gefaßten Entschlusse, zu sterben, abbringen, sondern ahmte dem Stoiker Kleanthes nach, der in einem ganz ähnlichen Falle sagte, daß er keine Lust hätte, auf dem halben Wege zum Tode, wieder umzukehren (Cornel. in Vita Attici.)

Petronius konnte die Gefangenschaft, in welcher Tigellinus ihn hielt, (Tacit. Annal. XVI, 19.) nicht

den Eingang in eine ewige ungestöhrte Ruhe hielten. Durchs Christenthum ist das Register

nicht länger ertragen, und lösete sich daher die Adern auf. Seine Absicht war, den gewaltsamen Tod, den er gewählt hatte, einem natürlichen so ähnlich als möglich zu machen. Er verband daher die zerschnittenen Adern mehrmalen wieder, schlief, aß und trank, beschenkte und strafte seine Bediente, stattete Besuch ab, scherzte mit seinen Freunden, ließ sich nichts ernsthaftes über Unsterblichkeit der Seele, sondern die leichtfertigsten Gedichte vorlesen, machte die Schandthaten des Nero in seinem letzten Willen lächerlich, oder verhaßt, und starb endlich auf eine so originale Art, als vielleicht keiner vor und nach ihm gestorben ist.

Eines von den wenig bekannten, aber gewiß bewundernswürdigsten unter allen Beyspielen von Unerschrockenheit, die die ganze Geschichte aufzuweisen hat, ist dasjenige, was Seneca (de Tran u. c. 24.) erzählt. Cajus Julius, ein vornehmer Römer, gerieth in eine kleine Zänkerey mit dem Caligula, der ihm beym Weggehen sagte, daß er ihn zum Tode würde führen lassen. Der große Mann dankte dem Wüterich, al wenn

ster menschlicher Sünden ungleich größer, und die Zahl unserer Verdienste viel kleiner gewor-

wenn er eine Wohlthat erhalten hätte, und erwartete ganzer zehn Tage die Ausrichtung des Kaiserlichen Befehls ohne die geringste Spuren von Furcht, oder Traurigkeit blicken zu lassen. Der abgeschickte Henker traf ihn endlich bey einem Spiele mit einem seiner Freunde an, und als dieser ihn aufforderte, zählte er ganz ruhig die Steine, womit sie gespielet hatten, fand, daß er einen mehr hatte, als sein Freund, nahm den Centurio zum Zeugen an, daß er gesiegt habe, und erinnerte seinen Gegenspieler, daß er sich nach seinem Tode nicht damit rühmen möchte, ihn überwunden zu haben. Er scherzte über die Traurigkeit der ihn zum Tode begleitenden Freunde, und antwortete auf ihre Frage: was jetzt in seiner Seele vorgehe? daß er sich vorgenommen habe, recht auf dem Augenblick Acht zu geben, wann seine Seele den Körper verlassen würde, und zu gleicher Zeit allen seinen Freunden Nachricht zu geben, was er im Tode selbst, und nachher von dem Zustande abgeschiedener Seelen erfahren würde.

Am allermeisten habe ich mich von jeher (um dieß noch im Vorbeygehen anzumerken,) über die

den, als beyde unter den Alten waren: und eben so ist das Bestrafenswürdige, oder die Schuld

Todesarten gewundert, die die Römer und Griechen gewöhnlich zu wählen pflegten, und die ihnen also die leichteste scheinen mußten. Sie zerschnitten sich nemlich entweder die Adern, oder hungerten sich zu Tode. Verblutung führte nicht immer zu einem schnellen und leichten Tode, wie die Geschichte des Seneca zeigt: und die gänzliche Enthaltung von allen Nahrungsmitteln mußte, scheint es, eine der grausamsten Todesarten seyn, weil sie so langsam, und unsern Erfahrungen nach, mit den fürchterlichsten Schmerzen verbunden ist. Allein in Griechenland und Italien war vermuthlich der Wärme des Klima wegen Verhungern theils nicht so schwer, und auch nicht so schmerzhaft, als es unter uns seyn würde, weil man sonst diesen Weg zum Tode nicht so allgemein würde gewählt haben. Kein alter Schriftsteller sagt, so viel ich weiß, von heftigen Schmerzen, die mit dieser Todesart verbunden gewesen wären: hingegen finden sich in ihnen Beyspiele, welche beweisen, daß das Aushungern ein sanftes schmerzenloses Absterben des Körpers gewesen sey. Ein junger vornehmer Römer, Mar-

Schuld von jenen eben so sehr erhöhet, als das Preiswürdige von diesen herabgesetzt worden. Es ist also kein Wunder, wenn Menschen, die in ihren eignen Augen einen so kleinen innern Werth haben, die ihre gute Thaten gar nicht in Anschlag zu bringen, und gegen ihre Fehler abzurechnen das Herz haben, die endlich durch den Mund der Gottheit selbst wissen, daß die Anzahl der Auserwählten, und Seligen gegen die Menge der Verworfenen, und Verdammten unendlich klein sey; wenn solche Menschen, in Ansehung ihres Schicksahls nach dem Tode, mehr fürchten als hoffen, und dahero der entscheidenden fürchterlichen Stunde des Todes, die sie entweder ewigen Freuden, oder Quaalen übergiebt, nicht anders, als mit Zagen entgegen

Marcellinus starb auf diese Art, und Seneca sagt von ihm: Ep. 77. — paulatim defecit: vt aiebat, non sine quadam voluptate, quam afferre solet leuis dissolutio, non inexperta nobis, quos aliquando liquit animus. — Quamuis enim mortem sibi consciuerit, tamen mollissime excessit, et vitae elapsus est.

gehen. — Ein andrer Grund, warum selbst fromme Leute, die eine selige Unsterblichkeit hoffen, so wenig Lust zeigen, die Freuden des Himmels mit denen der Erde zu vertauschen, ist vielleicht dieser, weil sie jene zu wenig kennen, und von ihnen fast weiter nichts wissen, als daß sie ewig, und unaussprechlich groß seyn werden. Der Himmel der Christen ist nicht so dichterisch, und für die Einbildungskraft der meisten so leicht zu fassen, als ihre Hölle, und die Sehnsucht nach jenem ist daher auch in den wenigsten so groß, als die Furcht vor der Letztern: vorzüglich kann jene in dem nicht denkenden Theil der Menschen unmöglich anders als schwach seyn, weil sie nicht begreifen können, was für Seligkeiten in unaufhörlichen Betrachtungen, und in dem Anschauen der Gottheit genossen werden können.

Wenn anders die bisherigen Bemerkungen aus der wahren Natur, und Geschichte des Menschen genommen sind; so kann man aus ihnen sehr leicht die Fälle bestimmen, wo Menschen bey der Herannäherung des Todes gar keine Trostgründe gebrauchen, und wo wiedrum

drum Liebe des Lebens, und Furcht es zu verlieren, auch durch die ausgesuchtesten Trostgründe nicht besiegt werden können. Eine eben so leichte Folgerung aus den vorhergehenden Sätzen ist diese: daß alle wirksame Trostgründe uns entweder überzeugen müssen, daß das Leben kein so außerordentliches Gut sey, dessen Verlust so sehr zu bedauren wäre, oder auch daß man den Tod für kein Uebel, vielleicht gar für offenbaren Gewinn zu halten habe; oder endlich, daß, wenn das Leben auch als ein Gut, und der Tod als ein Uebel befunden werden sollte, die Furcht vor dem letztern, als einen unvermeidlichen Unglück, doch immer eines vernünftigen Mannes unwürdig bleibe. Auf einen von diesen Zwecken beziehen sich alle Trostgründe, die ich aus den Alten vortragen werde: sie können demjenigen, der durch höhere Mittel gestärkt ist, wenigstens zur Aufklärung des Phänomenons dienen, wie Menschen ohne die Hülfe einer göttlichen Offenbarung, selbst ohne die Hoffnung der Unsterblichkeit, ruhig sterben konnten: und von denjenigen, die unglücklich genug sind, der großen Stützen der Religion entbehren zu müssen, zu eben der Absicht angewandt werden,

den, zu welcher sie von den Weiseu des Alterthums sind erfunden worden.

Ehe ich aber zu den Gedanken der Alten fortgehe; kann ich nicht umhin, besonders jungen Freunden der Weisheit noch eine Bemerkung mitzutheilen, die sie zu machen, vielleicht noch keine Gelegenheit gehabt haben. Gesetzt nehmlich, daß man durch Philosophie und Religion den Werth des Lebens bestimmt, und die Schrecken des Todes überwunden hat, so kann man doch deswegen nicht hoffen, daß unsere einmal gefällten Urtheile über Leben und Tod unverändert dieselbigen bleiben, und uns niemals in Fällen der Noth verlassen werden: daß wir also den heranrückenden Tod mit eben der Gelassenheit empfangen werden, mit welcher wir ihn in Tagen der Gesundheit, und in großer Entfernung von ihm empfangen zu können, uns schmeichelten. Es giebt nehmlich Krankheiten, die das stärkste Gebäude von Trostgründen übern Haufen werfen, in denen Leben und Tod uns ganz was anders zu seyn scheinen, als wofür wir sie bis dahin gehalten hatten; Krankheiten in denen die durchdachtesten Grundsätze sich uns als die elendesten Trugschlüsse zeigen. Diese fürchterli-

terlichen Wirkungen pflegen gewöhnlich mit langwierigen Krankheiten verbunden zu seyn, in welchen die Organen der Einbildungskraft eben so übermäßig gespannt, als unordentlich bewegt werden, und alle Begierden und Verabscheuungen daher gleich sonderbar, unnatürlich, und heftig sind. Auf der andern Seite giebt es wiedrum Zerrüttungen unsers Körpers die uns aller Zurüstungen wider den Tod überheben, und uns keine Gelegenheit übrig lassen, die Stärke unsrer Grundsätze, und die Größe unsers Muths zu versuchen. Solche Krankheiten, die alle Trostgründe wider den Tod unnöthig machen, sind gewöhnlicher Weise hitzige, die die Kräfte des Körpers und Geistes auf einmal so sehr erschöpfen, daß wir weder lebhaft wünschen, noch fürchten können. Unter solchen Umständen gründet sich die Resignation, oder Gelassenheit, womit man das Leben zu verlassen, und den Tod zu empfangen bereit ist, nicht auf die Stärke, sondern allein auf die äußerste Schwäche der geistigen Werkzeuge, wodurch alles, was wir vorher für Güter oder Uebel hielten, in die Klasse gleichgültiger Dinge also herabsinkt. — Der größte Wei-

ſe, *) alſo der die Kunſt gut zu ſterben, wie die gut zu leben, ſtets zu ſeiner Hauptbeſchäftigung machte, kann nicht für ſein Verhalten in der letzten Stunde ſeines Lebens einſtehen; er kann,

*) C'eſt nons flatter de croire, que la mort nous paroiſſe de prés ce, que nous en avons jugé de loin, et que nos ſentimens, qui ne ſont que foibleſſe ſont d'une trempe aſſez forte pour ni point ſouffrir d'attente par la plus rude de tous les epreuves. — De ſorte qu'il eſt vrai, que quelque diſproportion, qu'il y ait entre les grands hommes, et les gens de commun, on a va mille fois les uns, et les autres reçevoir la mort d'un meme viſage: mais ça toujours eté avec cette difference, que dans le mepris que les grands hommes font paroitre pour la mort, c'eſt l'amour de la gloire, qui leur en ote la vue; et dans les gens de commun ce n'eſt qu'un effet de leur peu de lumiere, qui les empeche de connoitre la grandeur de leur mal et leur laiſſe la liberté de penſer à autre choſe. *Rochefaucault.*

kann, so sehr er sich auch auf alles gefaßt gemacht hat, doch von einem sorglosen Thoren beschämt werden, ohne daß jener deswegen Tadel, oder dieser das geringste Lob verdiente. Selbst der wahre Philosoph, der sich der menschlichen Gebrechlichkeit eben so gut, als der ihm eigenthümlichen Stärke bewußt ist, muß mit dem Augustus diejenige Todesart für die ächte *) Euthanasie erklären, die die unerwartetste ist, und den Faden seines Lebens in der kürzesten Zeit mit dem möglichst kleinem Maaße von Schmerz abreißt.

II.

Man muß nothwendig aufhören sich vor dem Tode zu fürchten, **) so bald man das Leben

*) Nam fere quoties audisset, cito ac nullo cruciatu defunctum quempiam sibi et suis εὐθανασίαν similem (hoc enim et verbo vti solebat) precabatur. Sueton. in Vit. Augusti c. 99.

**) Aeschines in Axiocho p. 90. Ed. Clerici. Plut. Cons. ad Apoll. p. 188-201. Ed. Steph. Graec. Tom. I. Seneca Cons. ad. Polyb. c. 28. Ep. 77. Lucret. V. v. 222.

Leben recht zu würdigen, und einzusehen anfängt, daß in dem Leben, auch des glücklichsten Menschen, das Vergnügen vom Schmerze, das Gute vom Bösen, kurz: Glückseligkeit vom Elende überwogen werde. Der Tod kann daher unmöglich ein Uebel seyn, weil er uns von einem Uebel befreyet. — Die Zahl der menschlichen Freuden ist nur sehr klein, und selbst diese werden mit einem großen Aufwande von Sorgen und mühseliger Arbeit errungen, und wann sie errungen sind, nur in wenigen schnell vorüberfliegenden Augenblicken genossen. Sie scheinen unsere Seelen, und Leiber, als fremde Behausungen zu vermeiden; so lange wir sie aber auch festhalten, ist der Genuß dieser so seltenen augenblicklichen Vergnügungen entweder durch einen sie stets begleitenden Schmerz, oder auch durch die Aengstlichkeit, sie zu verlieren, verbittert. — Auf der andern Seite kommen Krankheiten und Schmerzen der Seele sowohl, als des Leibes, unerwartet, ungerufen selbst alsdenn, wenn man ihnen mit der äusersten Vorsicht auszuweichen bemüht ist, über die zum Elende bestimmte Sterblichen her: sie zeigen sich nicht einzeln, wie die Freuden, sondern in

großen

großen zusammenhängenden Haufen, und lagern sich rein und mit Freuden unvermischt im Menschen, als wenn sie in ihm ihren angewiesenen Sitz gefunden hätten. Nur allein zur Ertragung des Elendes scheint der Mensch Kräfte erhalten zu haben: Freuden und Vergnügungen von einigen Augenblicken erschöpfen ihn, oder werfen ihn ganz nieder: und hingegen kann er sich unter dem unaufhörlichen Drucke eines vieljährigen Elendes aufrecht erhalten.

Man mag mit welchem Theile seines Lebens man will Abrechnung halten, so wird man immer finden, daß der Schmerzen mehr als der Vergnügungen waren, daß diese flüchtig, kurzdaurend und verdorben, jene hingegen anhaltend und lauter waren.

Schon als Kind wirft die Natur den Menschen nackt, und hülflos ins Leben hin, wie das wilde Meer arme Schiffbrüchige, die es verschlungen hatte, an unwirthsame Ufer ausspeyt. Alle übrige, auch die verworfensten Thiere hat die Natur besser beschieden, als den Menschen, der stolz auf den Vorzug ist, ihr Beherrscher zu seyn. Ihnen gab sie mit gütiger Freygebigkeit Nahrung, Beklei-

dung und Oerter der Sicherheit: diesen allein warf sie, ohne die geringste mütterliche Mitgabe, oder Ausstattung den kriegenden Elementen zum Raube hin. Mit Thränen- und Jammertönen begrüßt er zuerst das Licht des Tages. Beyde sind Zeugen von dem sich mit den ersten Augenblicken des Lebens anfangenden Elende, und gewisse Vorbedeutungen der auf ihn wartenden Trübsale.

So bald Sinne und Kräfte sich zu entwickeln anfangen, werden wir von einem ganzen Haufen von Lehrern unaufhörlich gequält, und diese beschwerliche Zucht und Abhängigkeit nimmt bis ans Ende der Jugend mehr zu als ab. Derjenige Theil unsers Lebens also, der der schönste und ganz Genuß seyn sollte, wird in eine quaalvolle Vorbereitung auf die unschmackhafte letztere Hälfte verkehrt. Gleich mit dem Hintritt ins männliche Alter stellen sich nagende Begierden nach Ruhm und Ehrenstellen, druckende Arbeiten und Nahrungssorgen ein, die die meisten Menschen vor der Zeit beugen, und mit beschleunigten Schritten ins freudenlose Alter fortreissen. Selbst die wenigen, deren Bemühungen durch den so sehr gewünschten

Ruhm,

Ruhm, durch Ehrenstellen und Reichthümer belohnt werden, erreichen in ihnen Güter, die nur so lange Güter scheinen, als sie uns in gewisser Entfernung entgegen glänzen, die aber, wenn sie erlangt sind, vielmehr drücken als befriedigen. Die Mühe, sie zu erhalten, folgt unmittelbar der erstern, wodurch sie erworben worden, und die boshafte Freude, andere durch den Pomp unsers Glücks zu quälen kommt lange der ängstlichen Furcht nicht bey, daß Neider und Feinde uns aus dem Besitze von Gütern werfen möchten, die keinen Werth haben würden, wenn sie nicht so sauer erkauft wären, und so sehr beneidet und streitig gemacht würden. — Unter einem gleichdrückenden Glück oder Unglück gelangen wir endlich ins späte Alter, in welchem alle menschliche Leiden und Unfälle zusammen zu fließen scheinen. Hier fängt die Natur schon an gleich einer harten Gläubigerin ihre Geschenke wieder einzufordern: von einem nimmt sie einen, von andern mehrere Sinne; selbst diejenigen, die sie nicht verstümmelt, schwächt sie wenigstens, raubt ihnen die edelsten Vorzüge und Kräfte, und läßt sie zum zweytenmale in einen Zustand

von Kindheit zurückkehren, der noch hülfloser und elender ist, als derjenige, womit wir unser Leben anfangen. Freuden und Tugenden fliehen das sinkende Alter: unerträgliche Schwachheiten des Körpers, und der Seele nehmen mit der Annäherung zum Grabe zu. Unser Leben ist daher einem bodenlosen Meere gleich, wo wir von allen entgegengesetzten Winden herumgejagt, bald durch steigende Fluthen eine Zeitlang in die Höhe gehoben, und bald durch die in den Abgrund sich senkende Wogen hinabgezogen, und gegen einander getrieben werden, endlich entweder Schiffbruch leiden, oder doch stets zu fürchten haben. Das Leben der Menschen ist also, wenn man es nur genau, und ohne Vorurtheile untersucht, ein wirkliches Uebel, und ein martervoller Zustand, aus welchem wir alle wünschen sollten, so geschwind, als möglich befreyt zu werden.

Götter und Menschen, Weise und Unweise, stimmten alle darin überein, daß das Leben der Menschen mehr Uebel als Gutes, mehr Elend als Glückseligkeit enthalte. Alle Dichter sind von Gemählden des menschlichen Elendes voll. Die größten Philosophen

nann-

nannten das Leben ein Gefängniß, worin wir zur Strafe ehemaliger Vergehungen eingeschlossen wären, und woraus wir nicht anders, als durch den Tod erlöst werden könnten. Selbst Götter verkündigten es dem Menschen, daß es besser sey, nicht gebohren zu werden, als zu leben, und, wenn man gebohren sey, so geschwind, als möglich zu sterben. Sie belohnten die Frömmigkeit der beyden Jünglinge, die ihre Mutter, die Priesterin der Juno, selbst zum Feste gezogen hatten durch einen schnellen Tod: und der große Apoll ließ den Trophonius, und Palamedes, die ihm zuerst einen Tempel zu Delphi erbauten, zur Vergeltung ihrer Verdienste in seinem Göttersitze selbst, in Elysium hinüberschlummern.

Auch wilde Völker, in denen die unverdorbene Natur am allerstärksten wirkt, weinten bey dem Eintritte ihrer Kinder in den Schauplatz des Lebens, und glaubten, daß von dem Drama unsers Lebens die letzte Scene die einzige sey, die mit frölichen Tänzen, und lauten Freudenbezeugungen gefeyert werden müßte.

Wir sollten daher den Tod als eine der größten und herrlichsten Erfindungen der Na-

tur loben, wodurch sie es bewirkt hat, daß die Marter zu leben nicht unaufhörlich fortdauert. Das Leben ist ein Geschenk, das Niemand annehmen würde, wenn es uns nicht ohne unser Wissen aufgedrungen würde: der Tod hingegen die einzige sichere Arzney aller Uebel unsers Lebens, und der sehnlichste Wunsch des Elenden, der von ihnen erlöst zu werden trachtet. Dieser setzt den erniedrigten Sclaven in diejenige Freyheit, die der unerbittliche Herr ihm versagte: dieser löst die Bande des Gefangenen, der im finstern Kerker verschmachtete: er allein zerstört die schimpflichen Vorrechte, wodurch das Glück Menschen über Menschen erhebt, und macht diejenigen wieder gleich, die die Natur zu gleichen Vergnügen und Rechten erschaffen hatte. Im Tode hat noch Niemand schändende Armuth und Niedrigkeit, falsche Freunde, oder feindselige Neider gefunden: er ist ein sicherer Freund, in dessen Schoos man sein Haupt mit Zutrauen niederlegen kann. Durch ihn kann man den Nachstellungen des falschen Glücks, den Drohungen und Martern wüthender Tyrannen trotzen, oder sich ganz entziehen. — Man muß daher den Tod

als

als ein wünschenswerthes Gut ansehen, weil es uns von unserm Leben, oder, was einerley ist, von einem nie zu beschreibenden, aufzuzählenden Haufen von Uebeln erlöst. *)

Gesetzt aber auch, unser Leben enthielte mehr Gutes als Böses, so würde man sich doch nicht vor dem Tode, als vor einem großen Uebel fürchten müssen. Der Tod ist entweder weiter nichts, als eine bloße Trennung der Seele vom Leibe, ein Ausgang des unsterblichen Geistes aus dem zerbrechlichen Gefängnisse des Körpers, worin er eingeschlossen war; oder er ist auch ein gänzlicher Untergang des Menschen, eine Zerstörung aller seiner Kräfte und Werkzeuge, und ein Aufhören alles Empfindens und Denkens. Im erstern Falle versetzt er uns aus einem elenden

 irrdi-

*) Epikur war gar kein Freund von solchen Lobreden des Todes, oder von Declamationen wider das Leben. Es ist entweder Unsinn, sagte er, ein Leben zu erhalten, das uns mehr unglücklich als glücklich macht; oder auch lächerliche Prahlerey, ein Gut herabzusetzen, welches zu verlassen, man noch keine Lust hat. (X. Diog. 127. f.)

irrdischen mit nie aufhörenden Leiden verbitterten Leben in dem Zustand einer seligen Unsterblichkeit, wo wir in vollem Genusse aller Kräfte, die hienieden unentwickelt, ungebraucht, oder doch eingeschränkt waren, — in der Gemeinschaft vollendeter Geister uns immer mehr und mehr der Gottheit nähern, und diejenige Glückseligkeit erhalten werden, wonach wir uns auf Erden nur sehnen konnten. Im andern Falle ist der Tod freilich das Ende aller Freude, aber auch aller Leiden des Lebens: ein Zustand der tiefsten Ruhe, die, wenn sie auch keine Glückseligkeit ist, wenigstens auch kein Uebel genannt werden kann. Dem rechtschaffenen Manne, sagte der sterbende Sokrates, kann kein Unfall weder im Leben, noch im Tode begegnen: er bleibt immer, wo und was er auch ist, unter der Aufsicht und dem Schutze der unsterblichen Götter. (Phaed. p. 63.)

Wenn also auch mit dem Tode alles aus wäre; so sollte der Tod doch Niemanden fürchterlich seyn: selbst in diesem Falle gründet sich Furcht vor dem Tode auf Unwissenheit, oder Vorurtheil. Er bleibt immer eine Erscheinung, die aus den großen Gesetzen der

Natur

Natur folgt, und daher für einen Beobachter und Freund derselben nichts widriges oder befremdendes haben sollte. So natürlich es war gebohren zu werden, zu leben, zu wachen, und zu schlafen, zu essen und zu trinken; eben so natürlich ist es, nach der Vollbringung aller Geschäfte des Lebens zu ruhen oder zu sterben. (Aesch. de Morte p. 104. Sen. cap. 24. Plut. Cons. ad Apoll. p. 180–201. Cic. Tusc. Qu. I. 37. cap. Diog. in Vit. Epic. X. 124. 125.) Was kann wunderbares oder unnatürliches darin gefunden werden, wenn das Zerbrechliche zerbrochen, das Auflösliche von einander gesondert, das Verbrennliche verbrannt, und das Vergängliche zerstört wird? — Der Tod sagte Epikur, das was man so übertrieben, das Schrecklichste unter allen Schrecklichen genannt hat, kann uns Lebende gar nicht treffen; wenn er ist, so sind wir nicht mehr; und so lange wir noch leben, ist er nicht da. Er kann also weder Lebenden noch Toden Uebel zu fügen, weil er nicht existiret, so lange jene noch sind, und diese nicht mehr da sind, wenn er sich einstellt. Er ist daher niemals ein wahres gegenwärtiges Uebel, und nichts ist also unver-

nünftiger, und widersinniger, als Furcht vor einer künftigen Veränderung, die uns selbst alsdann, wenn sie da ist, kein Leid zufügt. Eben so dachte Arcesilas, wenn er (Plut. Cons. ad Apoll. 191.) sagte: daß der Tod unter allen eingebildeten Uebeln das Eigenthümliche an sich habe, daß er nur allein in der Entfernung unsägliche Angst, in der Nähe hingegen nicht den geringsten Schmerz verursache.

Die Furcht vor dem Tode würde weder so allgemein, noch so stark seyn (Seneca aus einem Werke des Polybius seines Freundes Ep. 24. und Plut. S. 184) wenn Menschen bedächten, daß sterben und das Leben verlieren, einerley sey, und daß sie alle Tage sterben, ohne sich vor diesem durch eine trübe Einbildungskraft nicht vergrößerten Uebel zu fürchten. Eben der Tag, der uns das Licht des Lebens zeigt, führt uns auch schon der Finsterniß des Grabes entgegen. Wir fallen nicht plötzlich in den Tod; sondern rücken ihm allmählig näher und näher. Wir sterben täglich, weil täglich ein Theil des Lebens verlohren geht, und selbst alsdenn, wenn wir wachsen, nimmt unser Leben schon wieder ab.

Wir

Wir verlieren allmählich unsere Kindheit, und Jugend, für den ganzen verflossenen Theil unsers Lebens sind wir gestorben: und selbst den gegenwärtigen Tag, den wir leben, theilen wir mit dem Tode. So wenig das letzte Körnchen, das aus einer Sanduhr herausfließt, die Sanduhr ausleert; so wenig macht der letzte Augenblick und Theil unsers Lebens, den wir einbüßen, allein den Tod aus: sondern vollendet ihn nur. Dann kommen wir durch einen letzten Schritt zu einem Ziele, dem wir während unsers ganzen Lebens entgegen gegangen sind. Der Tod, durch den wir den elenden Rest unsers Lebens verlieren, ist der Letzte, aber nicht der Einzige.

Wenn gleich der letzte Augenblick des Lebens, und das erste Moment des Todes der Anfang eines ewigen Zustandes von Unempfindlichkeit seyn sollte; so würde ich (sagt Sokrates) den Tod dem ungeachtet für einen großen Gewinn halten, weil er alsdenn einer ruhigen traumlosen Nacht gleich wäre. (Socr. Apol. p. 40. Plut. ad Apoll. p. 186. 190. Cic. Tusc. Qu. I. 36. Xenoph. Cyropaed. VIII. 7.) Wenn wir alle, fährt er fort, und

hier

hier nehme ich selbst den großen König in Persien nicht aus, eine einzige Nacht aus unserm ganzen Leben aussuchen, in der wir durch keinen Traum gestört, sanft und tief geschlummert haben; so werden wir finden, daß alle übrige Tage und Nächte unsers Lebens, die an Annehmlichkeit mit einer solchem Nacht zu vergleichen wären, sehr leicht würden gezählt werden können. Ist also der Tod ein tiefer, alle Sinne und Kräfte des Menschen betäubender, Schlummer; so sehe ich die ganze Ewigkeit von Zeit nach diesem Leben als eine einzige lange Nacht an, die ich in dem tiefsten, und eben deswegen süßesten Schlafe zubringen werde. Die Alten nannten den Tod und Schlaf, der auffallenden Aehnlichkeit wegen, Zwillinge oder Brüder: den Schlaf entweder die kleinen Mysterien des Todes, oder eine vorläufige Einweihung (προμυησις) in die große Geheimnisse desselbigen. — Der verehrungswürdige Diogenes von Sinope bestätigte die Gedanken des Sokrates, und der übrigen Alten durch sein lehrendes Beyspiel. Der eiserne Schlummer des Todes hatte sich schon über den sterbenden Weisen niedergesenkt, und als er in diesem Zustande durch die Fra-

ge

ge seines Arztes, wie er sich befinde, auf einige Augenblicke wieder erweckt wurde, antwortete er ganz ruhig, daß ein Bruder den andern, der Tod den Schlaf zu umarmen anfange.

Die Menschen würden weniger vor dem Zustande des Nichtseyns erschrecken, wenn sie sich einmal daran gewöhnten, ihn mit ihrem eigenen Zustande vor der Geburth zu vergleichen, von dem er im geringsten nicht unterschieden ist. (Lucret. III. 845.-55. Plut. Conſ. ad Apoll. p. 190. Seneca ad Marcian. cap. 19. et Cicer. Tuſc. Qu. l. c.) Gar nicht gebohren werden, und wann man gebohren war, wieder sterben, ist eben so sehr dasselbige, als gar kein Kleid oder Haus gehabt, oder, wenn man sie gehabt hat, beyde wieder verlohren zu haben. So wenig wir nun diejenigen Unfälle litten, die vor unserer Geburth vorher gingen, oder uns nach den Gütern sehnten, die vor der Zeit unsers Daseyns genossen wurden; eben so wenig werden wir an den Uebeln Theil nehmen, und diejenigen Freuden entbehren, die nach uns den Sterblichen werden ausgetheilt werden. Zwischen einem nicht gebohrnen, einem gestorbe-

nen

nen Menschen, — und einem Hippocentaur, oder einem Wesen, das nie war, und auch nie seyn wird, läßt sich gar kein Unterschied angeben. So wenig wir da, als wir noch ungebohren waren, in die guten und bösen Schicksahle unsrer Väter und Vorfahren verwickelt wurden; so wenig können wir nach dem Tode, wenn wir nicht mehr seyn werden, von dem Unglück unserer Kinder, und entferntesten Nachkommen getroffen werden. Wir werden also, wenn der Tod gleich Leib und Seele vernichtet, durch ihn doch nur in den Zustand von tiefer Ruhe, und Sicherheit zurück gesetzt, aus dem wir durch den Anfang unsers Lebens hervorgezogen wurden.

Der Tod und die auf ihn folgende ewige Unempfindlichkeit kann kein Uebel seyn, weil Tod die Beraubung aller Empfindung, ein Zustand des Nichtseyns ist, in welchem weder Freuden noch Leiden, weder Güter, noch Uebel statt finden. (Lucr. III. 873. et seq. Senec. ad Marc. c. 19.) *) So nothwendig es ist, daß

*) Mors omnium dolorum et solutio est, et finis: vltra quam mala nostra non exeunt, quae

daß derjenige, der unglücklich seyn soll, existiren muß; so unmöglich ist es, daß derjenige, der gar nicht ist, elend seyn, und werden kann. Angenehme und unangenehme Empfindungen setzen immer ein empfindendes Substratum voraus, in welchem sie sich aufhalten: und da der Tod das empfindende Wesen ganz zerstört und auflöst, so kann man in und nach ihm unmöglich unglücklich seyn.

Selbst das Nichtempfinden, oder der Zustand der Unempfindlichkeit ist vielen Menschen verhaßt und fürchterlich. Sie stellen es sich als etwas peinliches und entsetzliches vor, von

quae nos in illam tranquillitatem, in qua, antequam nasceremur, jacuimus, reponit. Si quis mortuorum miseretur, et non natorum misereatur. Mors nec bonum, nec malum est. Id enim potest aut bonum, aut malum esse, quod aliquid est: quod vero ipsum nihil est, et omnia in nihilum redigit, nulli nos fortunae tradit. Mala enim bonaque circa aliquam versantur materiam.

von Würmern verzehrt, oder in alle Winde zerstreut zu werden. (Axiochus Aesch. 84. 86. p. Cic. Tusc. Quaest. I. 37. Lucr. III. 883. seq.) — Allein solche Menschen denken sich den Zustand der Unempfindlichkeit nicht, wie sie ihn denken sollten, als eine völlige Gleichgültigkeit ihres entseelten Leichnams gegen alle Veränderungen und Verwüstungen, die ihn treffen können. Sie leihen ihrem erstorbenen Körper, ohne es zu wissen, Leben und Empfindung, sind zu schwach, sich aus dem Leben ganz ins Nichts des Todes zu versetzen, und beurtheilen daher den Zustand ihres empfindungslosen Leibes nach dem was sie leiden würden, wenn sie lebend verbrannt, von Thieren zerrissen, oder von Gewürmen zernaget werden sollten. — Das Nichtempfinden kann daher Niemanden in Furcht setzen, der weiß, oder bedenkt, daß Schmerz und Elend zu gleicher Zeit mit Sensibilität aufhören.

Die meisten Menschen aber fürchten sich vor dem Tode und dem Nichtseyn, nicht wegen der Uebel und Schmerzen, die sie geben, sondern wegen der Güter und Vergnügungen, deren Besitz und Genuß dadurch geraubt wird.

(Axio-

(Axiochus p. 106, Lucr. III. 907. Cic. I. c. 36.) Nur das beweinen sie, daß der Tod sie aus dem Schooße einer geliebten Familie, aus den Umarmungen zärtlicher Gattinnen, von den Liebkosungen hoffnungsvoller aufblühender Kinder wegreißt: allein solche Menschen bedenken nicht, daß der Tod zugleich alle peinliche Sehnsucht nach den verlohrnen Gütern, und Seligkeiten wegnimmt. Es ist unmöglich, sagt Cicero, daß derjenige, der nicht ist, etwas entbehren kann. Das Wort entbehren, oder Mangel leiden ist widerlich, weil es einen Verlust von Gütern, aber auch zugleich eine Sehnsucht nach denselbigen in sich schließt. Gefühl von Mangel, und Wunsch ihn zu ersetzen, findet, fährt Cicero fort, zwar in Lebenden, aber nicht in Todten statt: von Gestorbenen kann man nicht einmal sagen, daß sie des Lebens, viel weniger, daß sie der Güter desselbigen entbehren, weil entbehren so viel heißt, als eine Sache nicht besitzen, die man doch zu besitzen wünschte, *) ein

*) Carere igitur hoc significat, egere eo, quod habere velis: — At in mortuo ne in-

ein solcher Wunsch aber, und eine solche Sehnsucht nach abwesenden Gütern in Todten, die selbst nicht mehr sind, unmöglich statt finden kann.

Selbst der Gedanke, daß wir dereinst einmal nicht seyn werden, ist für vernünftige Personen ein aufrichtender angenehmer Gedanke, der uns antreibt, unsers Lebens recht zu genießen, und uns den unbesonnenen Wunsch nach Unsterblichkeit wegnimmt. (Epic. apud Diog. X. 124.) In dem seligen Vorgenusse der künftigen Ruhe dürfen wir uns nicht durch die Voraussetzung des freylich sehr möglichen Falles stöhren lassen, (Lucret. III. 855. seq.) daß die Natur vielleicht nach Jahrtausenden alle Bestandtheile unsers Ichs wiedrum zusammen suchen, und aus ihnen einen Körper, eine Person zusammensetzen werde, die mit dem unsrigen völlig einerley sey. Wenn eine solche Wiedervereinigung aller Theile, die ehemals uns gehörten, in derselbigen Ordnung, in welcher

intelligi quidem potest. Carere enim sentientis est: nec sensus in mortuo: ne carere igitur quidem in mortuo est.

cher sie ehemals beysammen waren, wirklich werden sollte, so haben wir doch gar nicht nöthig, uns vor allen den Unfällen, und Schmerzen zu fürchten, die ein solches von neuem zusammengesetztes Ganze treffen können, und treffen werden. Mit der Zerstörung unsers Leibes nemlich hörten wir, hörte unsere Person auf; und alle Veränderungen also, die mit dem einmal aufgelösten, und nachher wieder vereinigten Theilen unsrer selbst vorgehen, werden wir eben so wenig empfinden, als wir alle diejenigen empfanden, und uns zurechneten, die mit dem zerstreuten Grundstoff unsers Körpers vor dessen Vereinigung zu unserer Person vorging.

Der Tod ist also, wenn er auch ein Zustand des Nichtseyns, oder der Anfang davon seyn sollte, wenigstens kein Uebel, und kann also auch nicht als ein solches gefürchtet werden. Wäre der Tod hingegen eine bloße Trennung der Seele vom Leibe, ein Uebergang in ein beßeres Leben, so könnte man ihn nicht nur kein Uebel, man müßte ihn ein Gut nennen, und als ein solches wünschen, in so fern dieser Wunsch mit den heiligen Rathschlüs-

ſen der alles leitenden Vorſehung vereinbar iſt.

Es giebt viele Gründe, die es höchſt wahrſcheinlich machen, daß der Tod nur eine Abſonderung des Unſterblichen vom Sterblichen ſey, und daß der beſſere Theil, unſere Seele, niemals fortzudauern aufhören werde. (Plato in Phaedone p. 70. et ſq. T. I. Opp. Aeſchines de Morte p. 100. et 108. Xenoph. Cyrop. VIII. 7. Cicer. Tuſc. Quaeſt. I. c. 12-31.)

Es iſt ein allgemeines Naturgeſetz, ſagt Plato, daß alles, was entſteht, und untergeht, aus dem ihm entgegen geſetzten entſteht, und in das entgegen geſetzte wieder untergeht. Bewegung entſteht aus Ruhe, wie Ruhe aus Bewegung; das Größere aus dem Kleinern, das Kleinere aus dem Größern; Schlafen aus dem Wachen, und ſo auch Tod aus dem Leben. Aber, ſo wie auf Schlaf ſtets Wachen folget; ſo iſt es wahrſcheinlich, daß aus dem Tode ſelbſt wiedrum Leben entſtehen werde. Die Natur würde ſonſt allein in dieſem Falle ein allgemeines Geſetz brechen, vermöge deſſen ſie einen jeden Gegenſtand, oder Zuſtand aus dem ihm entgegen geſetzten hervorbringt.

bringt. Wenn nicht auf Tod neues Leben folgte; so würde die Natur nicht allein mangelhaft, sondern auch unfähig seyn, den Abgang der verstorbenen Geschöpfe zu ersetzen. So wenig es auf die Länge wachende Menschen geben könnte, wenn keiner von denen die einschlafen, wiedrum aufwachte; eben so wenig könnte etwas Lebendes übrig bleiben, wenn alles was stürbe, in einem ewigen Todesschlummer begraben bliebe.

Die Seele ist in ihren Wirkungen so sehr von allen Aeusserungen körperlicher Kräfte verschieden, daß man sie unmöglich als gleichartige und denselbigen Gesetzen des Untergangs unterworfene Wesen ansehen kann. Alle Dinge die existiren, lassen sich, sagt Plato, in zwo Arten abtheilen, in sichtbare und veränderliche, und solche, die durch keinen äussern Sinn wahrgenommen werden können, sich stets gleich, und ganz unwandelbar sind. In die erste Klasse gehören unsere sterbliche Leiber, und alles, was in der Natur aus mehrern Bestandtheilen zusammengesetzt ist. Von der zwoten Art ist Gott der unbegreifliche, und die in seinem Verstande von Ewigkeit her gegenwärtige Ideen, oder allgemeinen

nen Begriffe. Mit diesen sind unsere Seelen entweder gleichartig, oder ihnen doch unendlich näher verwandt, als dem hinfälligen vergänglichen Körper. Alle ihre eigenthümliche Vorzüge und Kräfte zeugen von einem höhern Ursprunge, oder von einer göttlichen, wenigstens von einer der göttlichen mehr als der körperlichen sich nähernden Natur. Das Gedächtniß, welches eine Unendlichkeit von Vorstellungen umfaßt, Verstand und Vernunft, durch die der Mensch Wissenschaften erfunden, Künste entdeckt, die Erde gemessen, die Tiefen der Himmel und Erde ergründet hat, durch die er endlich sich selbst gezähmt, Städte erbaut, Reiche errichtet, und sich vor allen übrigen Thieren zum Beherrscher der Erde erhoben hat, sind lauter Vollkommenheiten, die man niemals in irgend einem uns bekannten Körper entdeckt hat, Vorzüge, die auf eine Verschiedenheit des Wesens, worin sie wohnen, und eine Aehnlichkeit derselben mit der ewigen und unwandelbaren Gottheit zurückschließen lassen. Selbst unser Körper wird nicht einmal gleich nach dem Tode ein Raub der Verwesung, und nicht gleich in seine Bestandtheile aufgelöst; um viel wahrschein=

scheinlicher ist es also, daß die Seele eine, ihren größern Vollkommenheiten angemessene längere Dauerhaftigkeit haben werde?

Nur dasjenige (Plato in Phaedone p. 100. in Phaedro p. 245. et Cic. Tusc. Qu. I. 23. de Senect. c. 21) kann aufhören bewegt zu werden, was von andern Gegenständen bewegt wird, und den Grund seiner Bewegung ausser sich selbst hat; und eben so kann nur dasjenige aufhören zu leben, was von andern Dingen ausser ihm beseelt wird. Die Seele des Menschen kann daher nie aufhören zu leben, und thätig zu seyn, weil sie die Quelle des Lebens und der Thätigkeit, ein selbstständiges von allen Dingen ausser ihr unabhängiges Principium der Bewegung in sich selbst hat. Alle Körper, in denen keine Seelen wohnen, sind ohne Leben und Thätigkeit, und beyde finden sich hingegen in denen zusammen, die durch Seelen bewegt werden. Als solche selbstständige Principia von Leben und Thätigkeit müssen Seelen nothwendig ewig und unvergänglich seyn, weil sie sich selbst nicht verlassen, aus sich nicht herausgehen, und Körper ihnen das nicht nehmen können, was sie ihnen nicht gegeben, sondern

im Gegentheil allein von den Seelen mitgetheilt erhalten haben.

Daran können Vernünftige sich gar nicht stoßen, daß sie die Seele nicht mit ihren Sinnen wahrnehmen, ihre Natur und Wohnung so wenig, als die Art ihres Ein- und Auszugs in und aus dem Körper zu begreifen im Stande sind. So wie das Auge andere Gegenstände sehr helle, sich selbst hingegen gar nicht sieht; eben so durchdringt die Seele die Räume aller möglichen und wirklichen Welten, und erkennt dennoch ihre eigene Natur, und die Art ihrer Vereinigung mit dem Körper nicht. — Es giebt aber auch ausser der Seele viele andre Dinge, deren Wesen noch unbegreiflicher, und deren Wirklichkeit nichts destoweniger unläugbar ist. Selbst die Gottheit offenbart sich keinem unserer Sinne: und doch sind wir von ihrem Daseyn auf das Feste überzeugt, ungeachtet wir weder ihre Natur, noch die Art, wie sie wirket, erklären können; daß sie ist, schließen wir aus ihren Werken: und eben so müssen wir von den Thätigkeiten der Seele auf ihre Wirklichkeit und Vollkommenheiten fortschließen.

Endlich, sagt Plato, (Phaedon. p. 64. seq. Cic. T. Q. I. 31.) wenn Wahrheit anders in der Erkenntniß unveränderlicher, ewiger und unumstößlicher Begriffe und Sätze; Glückseligkeit, in einer Gleichheit oder Annäherung zur Gottheit besteht; so erreichen wir beyde, nach denen wir uns doch in diesem Leben so sehr sehnen, entweder gar nicht, oder wir gelangen auch zu ihrem Besitze erst in einer bessern Welt, in die der Tod uns hinüber setzt. Auf dieser Erden wird unser unsterblicher Geist durch die heftigen Eindrücke von Schmerz und Vergnügen, die die äussern Sinne erschüttern, und durch die unbändigen Leidenschaften, die die irrdischen Scheingüter erregen, in einem beständigen Taumel erhalten, und von der ruhigen Aufsuchung der ewigen und unveränderlichen Wahrheit zurückgezogen. Alle unsere Sinne sind eben so trüglich, als die Gegenstände ausser ihnen unwahrnemlich sind. Jene dringen nicht in das innere zusammengesetztere Wesen, deren Oberfläche sie nicht einmal auf eine gleichförmige Art wahrnehmen: und diese sind in unaufhörlichen Verwandlungen, nicht als fliessender Staub, ohne feste unverlierbare Eigen-

schaften. Alle Kenntnisse also, die unsere Sinne uns liefern, sind nichts als Tand, als betrügerische Täuschungen, die eine nach Wahrheit dürstende Seele unmöglich befriedigen können. — Wir nähern uns dieser uns fliehenden Wahrheit nur in den wenigen glücklichen Augenblicken, wenn wir Sinne und Fleisch ertödten, uns in uns selbst hineinziehen, so wenig als möglich empfinden, und uns mit dem ewigen, in der Seele schlummernden Begriffen beschäfftigen. Selbst hier auf Erden also kann Wahrheit nur durch eine Absonderung der Seele vom Leibe erblickt werden: und auch nur auf diese Art können wir Glückseligkeit erlangen, die eine Annäherung zur höchsten Gottheit ist, welche fern von allen Empfindungen und Leidenschaften in dem Anschauen ihrer Vollkommenheiten, und aller ewigen Wahrheiten unaussprechliche Wonne genießt. Weltweise also, die hier, so lange sie im Körper eingeschlossen sind, sich der Wahrheit und Glückseligkeit nähern wollen, müssen schon während ihres irrdischen Lebens ihre Seelen von den Gesellschaftern, ihren Leibern, zu trennen, das heißt, zu sterben suchen: und es ist daher höchst wahr-

scheinlich, daß, wenn der Tod die Trennung, die unsere wichtigste Beschäftigung, während dieses Lebens, seyn sollte, ganz zu Stande bringt, daß wir alsdenn Wahrheit reiner erkennen, und Glückseligkeit ungestörter geniessen werden, als jetzo, wo Sinne und Leib uns immer noch zu vergänglichen Gütern hinziehen. Mit Recht kann man daher den Leib das Gefängniß, und die Sinne die Fesseln der Seele nennen, von welchen der Tod sie wahrscheinlich befreyen wird.

Selbst unsere Sorgen und Entwürfe (Tusc. Qu. c. 12. 14.) die sich über unser Grab hinaus erstrecken, und sich auf das, was nach unserm Tode vorgehen wird, beziehen, beweisen allgemeine Ahndungen, daß die Begebenheiten nach dem Tode, uns nicht ganz gleichgültig seyn werden. Wir pflanzen Bäume, von denen wir gewiß wissen, daß sie erst unsern Enkeln Früchte tragen werden, und machen in unsern letzten Willen Anordnungen, die unsere zurückbleibenden Kinder und Freunde betreffen: lauter Bemühungen, die wir niemals übernehmen würden, wenn wir nicht überzeugt wären, daß wir auch nach dem Tode noch an dem Glück und Unglück

gelieb-

geliebter Personen einigen Antheil nehmen werden. — Endlich erhellt aus den Begräbnißgebräuchen und Feyerlichkeiten, die alle Völker entweder zur Erhaltung des Gedächtnisses, oder auch zur Verehrung ihrer Vorfahren unter sich eingeführet haben, daß sie den Tod nicht als den gänzlichen Untergang des Menschen, sondern als eine Reise in eine andere Welt angesehen haben. — Eine solche allgemeine Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele beweißt, daß der Gedanke in der menschlichen Natur gegründet sey, und daß die Vorsehung, die uns alle so ähnlich bildete, uns auch auf diese Hoffnungen hinzuleiten, die Absicht gehabt habe.

Ich würde mit Recht (sagt Sokrates S. 63. Phaedon.) wider die mir bevorstehende Todesart aufgebracht seyn, wenn ich nicht so fest von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt wäre. Jetzt aber gehe ich froh, und mit der großen Hoffnung, meinen Zustand zu verbessern, dem Tode entgegen, weil ich weiß, daß er mich in die Gesellschaft eben so guter Götter, und besserer Menschen, als ich hier verlasse, versetzen wird.

Merk-

Merkwürdig ist es, daß die größten unter den alten Philosophen, wenn sie von ihren, oder anderer rechtschaffener Männer Schicksalen nach dem Tode redeten, immer nur einen doppelten Zustand für möglich hielten, entweder den Zustand einer gänzlichen Unempfindlichkeit, oder auch den einer unbegränzten größern Seligkeit, als sie in diesem Leben genossen hatten. Entweder hören wir ganz auf zu empfinden, und zu denken, oder wir kehren zu den Sternen, und den unsterblichen Göttern über; läßt Plato den Sokrates in der Schutzschrift, und Xenophon den Cyrus am Ende der Cyropädie sagen. So auch Cicero. Tusc. Qu. I. 11. de Seneſt. c. 19. Senec. Ep. 24. 65. 71. ad Polyb. c. 27. Antonin. III. 3. VIII. 58. XII. 5. Es fiel ihnen gar nicht einmal ein, daß Menschen, die alles gute gethan, was die ihnen verliehenen Kräfte erlaubten, und keinen andern, als solchen Schwachheiten unterworfen gewesen, die auch dem größten und besten der Menschen unvermeidlich bleiben, nach dem Tode von einer gerechten gütigen Gottheit könnten verstoßen werden.

Vom

Vom glücklichen Zustande der reinen und abgeschiedenen Seelen machten die Philosophen der Griechen ganz andere Beschreibungen, als die ältesten Theologen und Dichter unter dem Volke verbreitet hatten; der Himmel der Philosophen hatte ganz andere Freuden, als das Elysium, von welchen Homer und Pindar so reitzende Gemälde liefern. Das Letztere enthielt lauter sinnliche Vergnügungen und Zerstreuungen, in denen die rohen Krieger der Heldenzeit ihre einzige Glückseligkeit fanden: das Elysium der Philosophen hingegen war für ein ausgebildetes, und feineres Zeitalter zubereitet, das Freuden, und Arbeiten des Geistes nicht nur schätzte, sondern auch denen des Körpers sehr weit vorzog. Sokrates setzte die größte Seeligkeit jenes Lebens (Apol. Plat. p. 41.) in dem Umgange mit den großen Gesetzgebern, Helden, Weisen, und Dichtern der Vorzeit, und in eben der Ausforschung von Personen, die in diesem Leben seine Lieblingsbeschäftigung gewesen war. Plato hingegen glaubte, daß eine ungestörte Untersuchung der ewigen Wahrheiten, und die freye ungehinderte Betrachtung der unermäßlichen Himmelskörper, und aller uns entweder unbekann-

bekannten, oder doch räthselhaften Wunder der Natur die reinen entbundenen Seelen beseligen würde. So auch Cic. I. Tusc. Quaest. et in Somnio Scipionis. Senec. ad Polyb. c. 27. ad Marciam. c. 25.

Der Tod mag aber, sagt Seneca, das Ende alles Lebens, oder der Anfang eines bessern seyn; so ist es immer unerträglicher Stolz, wenn man sich einem allgemeinen Gesetze der Natur entziehen will, die alles, was sie geschaffen hat, auch wieder zerstört, und eben dahin zuruckruft, woraus sie es hervor gezogen hatte (Senec. ad Polyb. 20. 21.) Von allen Werken der Kunst, die die Hände sterblicher Menschen ausarbeiteten, und von den noch dauerhaftern Werken der Natur war, und ist kein einziges unsterblich. Selbst die stolzen Wunder der Welt, und wenn sonst die ehrgeitzige Vermessenheit späterer Jahrhunderte noch etwas Größeres hervorgebracht hat, sind schon alle zerbrochen, oder werden auch in einigen Jahrtausenden, die nur Augenblicke der Ewigkeit sind, dem Erdboden wieder gleichgemacht werden. Nichts ist unvergänglich, und nur wenige Dinge sind langdaurend.

Zwar

Zwar ist nicht alles auf dieselbige Art zerbrechlich; allein wenn auch gleich der Untergang der Dinge verschieden ist: so muß doch nichts desto weniger alles was entstanden ist, einmal wieder untergehen. Selbst dieser unermeßlichen Welt drohen einige den Untergang, und ihrer Behauptung nach, wird ein Tag kommen, der dies herrliche, so genau zusammenhängende Weltgebäude auseinander reißen, und in die alte ewige Nacht zurückstürzen wird. — Nun komme einer und wehklage über den Tod einzelner Seelen, oder beweine die Asche von Carthago, Corinth und Numantia, oder wenn sonst etwas von einer noch größern Höhe in Staub gesunken ist, — da selbst dasjenige zerstört werden wird, was nicht einmal einen Raum hat, wohin es fallen kann.

Wer ist, bey so allgemeinen Gesetzen der Verwüstung, unverschämt genug, zu verlangen, daß er und die Seinigen allein verschont bleiben, und ein einziges Haus aus den Trümmern gerettet möchte, in welche selbst das unbegreifliche Ganze dereinst zerfallen wird. — Ein Trost muß es daher für einen

jeden

jeden einzelnen Sterblichen seyn, daß er eben das leidet, was alle vor ihm gelitten haben, und alle nach leiden werden. Die gütige Natur scheint auch das unvermeidliche Schicksal, was alle Menschen für das größte Uebel halten, deswegen allgemein gemacht zu haben, damit die Härte desselbigen durch die Gleichheit der Leidenden gemildert würde. Allein unmöglich (sagt Cicero Tusc. Quaest. I. 42.) kann etwas ein wahres Uebel seyn, was die Natur über alle Wesen, und Menschen, sowohl gute als böse, verhängt hat.

Es zeugt aber nicht blos von unleidlichem Stolze, wenn man auf den Vorzug von Unvergänglichkeit Anspruch macht, sondern auch von der schwärzesten Undankbarkeit, wenn man auf die Anforderungen der Natur das Leben nicht wieder zurück geben will, was sie Niemanden als ein ganz veräußertes Eigenthum, sondern allen nur zum Nießbrauche auf eine Zeitlang anvertrauet hatte. Es ist Ungerechtigkeit einem freywilligen Geber nicht die Bedingungen frey zu lassen, unter welchen er ein Geschenk mittheilen will: unersättliche

Gierigkeit, nicht auf das Gute Rücksicht zu nehmen, was man empfangen hat, und über Schaden, und Beleidigung zu klagen, wenn man genutzte, und auf eine Zeitlang niedergelegte Güter wieder ausliefern soll: endlich Undankbarkeit, wenn man das Ende von Wohlthaten als wirklich zugefügtes Unrecht ansieht. (Senec. ad. Polyb. c. 29.) Nur alsdann, sagte der philosophische Menander, (ap. Plut. I. 179.) würden wir uns mit einigem Rechte über die Unfälle, und das Ende des menschlichen Lebens beklagen können, wenn die Natur oder eine Gottheit sich verbürgt hätte, uns gegen beyde in Sicherheit zu setzen. Jetzt aber, da sie einen jeden einzelnen Menschen, mit dem ganzen übrigen Geschlechte unter denselbigen Bedingungen gebohren werden läßt; so sollten wir auch ohne Anstand ein Darlehn wiedergeben, welches sie uns auf eine unbestimmte Zeit so gegeben hatte, daß sie es nach Belieben wieder fodern könnte. *)

Uns

*) Wenn dir, sagt Seneca, jemand eine Reise in eine grosse herrliche Stadt anböthe, aber zuvor

alle

Uns allen läge es, als dankbaren Schuldnern, ob, sie deswegen zu preisen, daß sie uns während unsers ganzen Lebens so viele Freuden hat genießen lassen, und uns zugleich mit einer unsere Schwäche schonenden Güte den Zeitpunct entzogen hat, in der sie ihre Forderung wieder beytreiben will. (Plut. p. 185.)

Die göttliche Natur könnte einen jeden, der des bevorstehenden Todes wegen in weibische Seufzer oder aufrührerisches Murren

alle ihre Schönheiten und Vergnügungen sowohl, als ihre Mängel, und Unbequemlichkeiten sagte; so würdest du kein Recht mehr behalten, dich über widrige Zufälle, die dir begegnen könnten, zu beklagen. — Eben so wenig dürfen wir aus dem Tode Vorwürfe wider die Natur hernehmen, da sie sich blos unter der Bedingung anheischig gemacht hat, uns alle Freuden des Lebens empfinden zu lassen, damit wir andern den Genuß derselbigen wieder abtreten sollen. — Die Stelle im Seneca ist sehr prächtig, aber fast ganz Declamation. Conf. ad Marciam c. 18.

ausbräche, auf folgende Art anklagen. (III. Lucr. 944. et seq.) Wenn dir anders, unzufriedener Sterblicher, dein Leben werth war, und nicht alle Güter und Freuden, die ich auf dich herabgeschüttet habe, wie durch ein durchlöchertes Gefäß weggeflossen sind; warum gehst du nicht, als ein mit Leben gesättigter Gast, aus der schönen Herberge, worein ich dich so lange Zeit mit so vieler Freygebigkeit unterhalten habe, in eine selige Ruhe über, die dir wiederum durch meine Güte zubereitet ist? Ich habe dir alle Schönheiten des Himmels und der Erde in ihrer unbeschreiblichen Mannigfaltigkeit gezeigt, und dich alle Vergnügungen genießen lassen, für welche dem Menschen nur Sinne gegeben sind. Es ist mir unmöglich neue Reize, und Freuden für dich zu erfinden, und wenn ich dir gleich das Leben noch ganze Jahrhunderte durchfristete; so würdest du doch denselbigen Kreis von Wachen und Schlaf, von Essen und Trinken, von Arbeiten und Zerstreuungen bis zum Ekel durchlaufen müssen. Besser also ist es, daß du deinen Enkeln und Kindern Platz machst, wie deine Vorväter dir weichen mußten,

ken, damit auch andere mit frischen Kräften, und nicht abgenutzten Sinnen der Güter des Lebens sich erfreuen können, die für dich ganz unschmackhaft geworden sind. — Deine unbesonnene Liebe zum Leben läßt dich nicht sehn, daß du gegen mich, und andere noch werdende Menschen ungerecht bist, die ich nicht hervorbringen könnte, wann ich der Bestandtheile derer, die ausgelebt haben, entbehren müßte. Weder Weisheit noch erhabene Thaten erwarben den größten Gesetzgebern, Heerführern und Weisen aller Völker und Jahrhunderte des Leibes Unsterblichkeit, und du Erdensohn! der du ohne Erröthen nicht einmal daran denken kannst, dich mit so vielen Göttergleichen Männern zu vergleichen, wagst es auf ein Vorrecht Anspruch zu machen, was ungleich bessern und edlern, als du bist, nicht zugestanden wurde, und auch niemals wird zugestanden werden.

Ist dir hingegen dein Leben ungenutzt und unbemerkt vorüber geflohen, warum rechnest du mir denn elender Thor! deine eigene Unbesonnenheit an? War ich Schuld daran, daß

du dich immer in eine entfernte Zukunft stürztest, und an blendenden Täuschungen hängend, die leichten gegenwärtigen Freuden, die sich dir darboten, entweder ganz entwischen ließest, oder auch nur von deinen voraus greifenden Begierden gepeitscht, wie auf der Flucht genossest. — Hatte ich dir nicht große Männer zu Mustern, und Kräfte genug, ihnen nachzuahmen gegeben? — Auch du also sey zufrieden, daß dir noch so viel Gutes in diesem Leben zugefallen ist, dessen du nicht einmal werth warest, und tröste dich damit, wann du kannst, daß es deiner eigenen Unwissenheit, und Sorglosigkeit zu danken sey, wenn der Baum des Lebens für dich nicht so viele, und so süße Früchte getragen hat, als er hätte tragen können.

Endlich, sagen Plutarch (Tom. I. p. 693.) und Seneca, (ad Polyb. 21.) ist es entweder Unsinn, oder Gottlosigkeit sich gegen den Tod zu sträuben, und über ihn betrübt zu seyn. Unsinn ist es das Ende des Lebens zu beweinen, wenn es eine Folge der ewigen Gesetze eines unbezwinglichen Schicksals,

sals, einer blinden Nothwendigkeit ist. Nur alsdenn würde man den Tod beweinen dürfen, wenn durch Thränen das eiserne Schicksal erweicht, oder Lebensjahre eingekauft werden könnten. Allein jetzt bey der bekannten Unerbittlichkeit des Verhängnisses, ist es rasend, sich abzuhärmen, und ein Leben in Kummer zu verlieren, weil man es nicht bis zu einer Ewigkeit verlängern kann. — Ist hingegen unser Tod, wie unser Leben, durch die heiligen Rathschlüsse einer alles leitenden göttlichen Vorsehung festgesetzt; so ist es nicht blos Unsinn, sondern Aufruhr wider die Gottheit, wenn wir mit Widerwillen, oder Murren ein Leben verlassen, das sie uns selbst geschenkt hatte, und auch wiedrum abfordert. Bey dem Entwurf, und der Ausführung des Weltplans, der die größte Summe von Glückseligkeit in dem hervorzubringenden Ganzen vereinigen sollte, konnte die schaffende und ordnende Gottheit nicht allein auf die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts, viel weniger eines einzigen Menschen, am allerwenigsten auf die, weder mit dem eigenen Wohl, noch mit dem Wohl des Ganzen ver-

einbaren Wünsche kurzsichtiger Thoren sehen, die das, was sie von dem unermeßlichen Universo mit ihren schwachen Sinnen entdecken, für die ganze Welt, und in dieser Insectenwelt sich selbst für die wichtigsten Geschöpfe halten. Auch unser Tod war eine Begebenheit, die zur Vollkommenheit des Ganzen das ihrige beytragen sollte, und wir können daher nicht über ihn murren, ohne mit dem weisesten, gütigsten, und mächtigsten Vater des Ganzen zu hadern.

V.

Commentarius, quo Stoicorum ſententiae de animarum poſt mortem ſtatu, et fatis illuſtrantur.

Veterum Graeciae ſapientum diſciplinas atque decreta perluſtrans ſaepius miratus ſum, omnes fere philoſophorum familias, Pythagoreis, Socraticis et qui Platonem ſecuti ſunt, exceptis, animam noſtram corpore ſolutam veluti capitis damnatam morte mulctaſſe, et nihilo tamen minus totius hominis interitum forti et conſtanti animo tuliſſe. Neque haec de animorum diſſolutione ſententia ab iis tantum defenſa eſt, qui mundum hunc fortuitis corpuſculorum concurſionibus ſine Deorum auxilio natum eſſe putabant, et vanis Deorum ſimulacris in intermundia ablegatis, voluptatem ſummum bonorum, dolorem vero malorum vltimum pronuntiabant: verum eadem animi contentione ab iis quoque propugnata eſt, qui de Virtute, Deorum hominumque natura recte, ſi pauca excipias, et magnifice ſentiebant. Inter hos maxime eminent Stoici, qui exquiſitiſſimis argumentis probare ſatagebant: mundum hunc a Deo non ſolum ex-

ſtructum et exornatum eſſe, verum etiam eius nutu et prouidentia adminiſtrari. His vero tanquam fundamentis ſubſtructis ſplendidas illas ſententias inaedificabant, praeter honeſtum nullum bonum, praeter vitia nulla mala, in ſola denique virtute beatam vitam eſſe poſitam. Haec vero et alia eiusmodi decreta in abiectam tandem ſententiam deſinebant: omnes hominum animos aut ſtatim poſt mortem, aut ſaeculis aliquot elapſis corporum inſtar diſſipari atque extingui. Ex vniuerſo Stoicorum agmine nemo ne ſuſpicabatur quidem, morte animis noſtris quaſi denunciata, virtutem frangi et debilitari; vitium vero roborari atque confirmari: neque e contrario vllus erat, qui doctrinam de animorum aeternitate adeo ſalutarem et neceſſariam exiſtimaſſet, qualis ea nobis recte videtur. Nunquam reperies, Stoicos, qui ſapientis pectus vndique conquiſitis armis aduerſus fortunae incurſiones et mortis metum muniebant, ex animorum immortalitate honeſto viro, cum aduerſa fortuna pugnanti, ſolatium et virtutis ſtimulos: ſceleſtis vero, facinorum ſuorum praemiis ſecure fruentibus, terrores petiiſſe. Quum igi-

tur Nobilissimi Graeciae Philosophi pietatem cum impietate, veritatem cum errore adeo miro modo copulauerint; non prorsus ingratum laborem me suscepturum esse arbitratus sum, si omnes, quotquot in libris eorum inueniuntur sententias de animorum post mortem statu in vnum corpus colligerem, et causas simul adderem, quibus ad singularem et nostrae prorsus aduersam philosophandi rationem permoti sint.

Antequam vero rem ipsam, quam pertractaturus sum, aggrediar: pauca quaedam de animorum origine praemittenda sunt. Omnes igitur Stoici de summo numine, vnde mentes nostrae ipsis libatae esse videbantur, idem fere sentiebant, licet illud diuersis nominibus insignirent. Vno omnes ore profitebantur, supremum Deum corpus esse, et id quidem simplex, nulla mixtione concretum, neque ex diuersis naturis compositum: sibi enim persuaserant, quamuis rem omni corpore vacantem, et nullis prorsus partibus constantem, neque agere aliquid neque pati, et ne mente quidem comprehendi posse. Existimabant porro, huius numinis virtute et voluntate materiam coecam, omnibus

bus qualitatibus carentem, flexibilem vero et permutabilem, formis praeditam, et in plucherrimum huius mundi ornatum exſtructum eſſe. Corpoream vero Dei naturam totam eſſe igneam, et recte propterea ardorem, Aethera, ignem appellari poſſe. Multa alia nomina in Stoicorum monumentis inueniuntur, quae ſummo Deo, nullo diſcrimine facto, imponere ſolebant. Eundem eſſe cum natura praedicabant, quae totum vniuerſum peruadat, et (II. de Nat. Deor. 22.) ignis artificioſi inſtar ad gignendum ratione progrediatur. Huius naturae vi atque *calore* animantia pariter ac inanima vigere, alii, recreari: hoc denique *calido ſpiritu* vniuerſum mundum contineri. Neque tamen hunc *ignem*, licet per omnia fuſus et intentus ſit, eodem modo et habitu in omnibus naturis apparere; verum potius pro rerum, in quas inciderit, diuerſitate diuerſis etiam rationibus ſeſe exſerere. (II. de N. D. 9. 10. Diog. VII. 148.) Omnes quidem mundi partes calore fultas ſuſtineri: inanimas tamen *vi illa vitali* orbatas eſſe, qua ſtirpes viuant, augeantur, et maturatae pubeſcant; ſtirpes vero *animo* et *ratione diuinae*

atque

atque *animali* illa *intelligentia* perfusas non esse, quae omnibus animantibus vitam et sensum praebeat, quasdam etiam rationis compotes faciat. Hunc *calorem*, inanima continentem, hanc *vim vitalem* stirpibus inclusam, postremo *rationem* et *intelligentiam* animalem, quae corpora sensu praedita peruadat, vnam eandemque *naturam* esse, eiusdem animi diuini continuam et perpetuatam fusionem, qui tamen pro rerum ipsi subiectarum diuersitate diuersas etiam virtutes ostendat. Denique statuebant, animi diuini principatum esse altissimum, atque vndique circumfusum, et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui Aether nominetur; in cuius immensitatibus omnia sidera, sol vero inprimis, Vniuersi princeps, ipse Deus, admirabili constantia et celeritate voluantur.

Praeter haec vero, quae hactenus memoraui, plura summi numinis supersunt nomina, quae tamen ad Prouidentiam potius, quam ipsam supremi Dei naturam referenda sunt. Eorum igitur enumeratione in praesentia supersedeo; vnicam tamen Dei appellationem silentio praeterire non possum. Mundum ipsum (de N. D.

II.

II. 34.) omnium rerum, quae *natura* admini-ſtrantur, ſeminatorem, parentem, educatorem, atque altorem nominabant. Hunc omnia, ſicut membra et partes ſuas nutricari et continere: hoc nihil omnium rerum melius, nihil praeſtan-tius, nihil pulchrius nec exiſtere, nec cogitari quidem poſſe putabant. (II. c. 7.) Ob hanc maximam, quae cogitatione comprehendi poſſit, praeſtantiam mundum etiam ſenſus, rationis, ſapientiae, omnium denique virtutum compo-tem eſſe debere, quia id, quod his virtutibus praebitum ſit, melius ſit eo, quod illis careat: mundo vero nihil perfectius nec eſſe nec fingi poſſit. Ipſe Stoicae philoſophiae parens aliud adhuc argumentum attulerat, quo mundum ani-mal, ſenſu et perfecta ratione inſtructum eſſe, efficiebat: mundum nempe ex ſe generare mul-tas animantes, ſenſu et ratione praeditas: ipſum igitur tum ſenſu tum ratione carere non poſſe, quia nullius ſenſu carentis pars aliqua ſentiens eſſe, neque illud quod ab aliquo efficiatur, illo, qui efficiat, praeſtare poſſit.

Ex hoc igitur *coeleſti ſpiritu*, ſiue *Mundo*, omnium parente, ſiue denique *natura*, quae

om-

omnium rerum ſemina et rationes ſeminales (λογȣς σπερματικȣς) in ſeſe contineat, humanos animos deſcendiſſe omnes Stoici praedicabant. Ab hac vero ſententia ad illam alteram progrediebantur: hominum animas a Deo auulſas, eandem naturam retinere, ignea igitur corpora eſſe, neque tamen ex diuerſis rerum elementis congregata. Exinde mentes noſtras saepius diuinae aurae ſcintillulas, et diuinae naturae αποσπασματα: homines vero Dei ſocios, et magni eius corporis membra, (Sen. Ep. 94. 95.) μικροκοσμȣς denique appellatos inuenies, qui mentis principatu (ἡγεμονικῳ) eadem ratione adminiſtrentur, qua totum Vniuerſum puriſſima et mobiliſſima Aetheris parte regitur atque continetur. Απ' εκεινȣ (inquit Epictetus ap. Arrian. I. 9.) τα σπερματα καταπεπτωκεν ȣκ εις τον πατερα τον εμον μονον, ȣδ' εις τον παππον, αλλ' εις ἁπαντα μεν τα επι γης γεννωμενα τε και φυομενα, προηγȣμενως δ' εις τα λογικα et cap. 14. ita pergit: αἱ ψυχαι μεν ȣτως εςιν ενδεδεμεναι και συναφεις τῳ Θεῳ, ὁτε αυτȣ μορια ȣσαι και αποσπασματα. Vid. etiam Ant. II. I.

Quum

Quum igitur omnes Stoici hominum mentes ex ipſa Dei Natura decerptas eſſe ſtatuerent: nemini mirabile videri poteſt, illos hominum cum ſupremo Deo cognationem, atque naturae noſtrae dignitatem et maieſtatem magnificis verbis extuliſſe. Neque enim inter homines tantum velut vna ſtirpe genitos, arctiſſimam et fraternam ſocietatem intercedere putabant, verum etiam homines cum Deo intime coniunctos eſſe, ſibi perſuaſerant. Homines igitur minus recte a Platone nuda Dei ſimulacra et imagines nominatos eſſe: melius et dignius ſummi Dei particulas, filios, et progeniem appellari. Nos eadem, qua Deum, ratione, iisdem legibus, eodem domicilio vti: mundum vero vniuerſum Deorum et hominum cauſa factum, et communem eorum domum, vrbem, ciuitatem eſſe pronunciabant. Tandem, Hominem Deo quaſi aequiparantes, mentem noſtram ſiue praecipuam eius partem modo genium ſub pectore noſtro habitantem, (τον ενδον δαιμονα Ant. II. 17. III. 14. modo coelitus immiſſum cuſtodem et procuratorem (προςατην) imo Deum nominabant, quem inuiolatum, ſacrum, et ab omnibus flagitiis purum

ſeruare

ſeruare quemuis oporteat. Prope eſt (inquit Sen. Ep. 41.) a te Deus, tecum eſt, intus eſt. Ita dico, Lucili, ſacer intra nos Spiritus ſedet, malorum bonorumque obſeruator et cuſtos: hic prout a nobis tractatus eſt, ita nos ipſe tractat. Bonus vir ſine Deo nemo eſt. — In vnoquoque bonorum virorum (Quis Deus, incertum eſt) habitat Deus. Iisdem fere verbis de hoc domeſtico Deo apud Arrianum (I. 14.) loquitur Epictetus: επιτροπον ἑκαςω παρεςησε, τον ἑκαςε δαιμονα . . . . ὡςϑ᾽ ὁταν κλεισητε τας ϑυρας και σκοτον ενδον ποιησητε, μεμνησϑε μηδεποτε λεγειν ὁτι μονοι εςε, ε γαρ εςε, αλλ᾽ ὁ ϑεος ενδον εςι και ὁ ὑμετερος δαιμων.

Ex hac diuina hominum origine ſpecioſam de noſtrae naturae excellentia et ſanctitate doctrinam deducebant. Hominem ſacram rem eſſe ait Seneca (Ep. 9.) et ipſius naturae manibus effectum delubrum, cuius inhabitantem Deum venerari, et pio animo colere deceat. Haec decreta ſequentes, ſumma animi libertate, et nobili quadam indignatione, miſerorum ſervorum et gladiatorum cauſam tanquam patroni generis humani, contra ſuperbos dominos et

ſuperbiorem Populum R. ſuscipiebant, qui hoc hominum genere in turpia vel crudelia animi oblectamenta abutebantur. In hac hominum dignitate vindicanda exſultat Stoicorum oratio: huic patrocinantes altiores et excelſiores fieri, et velut e Deorum concilio delati diuinas voces fundere videntur: nec ſane aliquem adeo excordem, et propriae naturae adeo oblitum eſſe puto, quin haec Stoicorum oracula legens diuinae prouidentiae gratias agat, quod foedis et ſacrilegis Romanorum moribus, quibus humani generis maieſtatem violarunt, tales viros, taliumque virorum ſapientiam oppoſuerit.

Sed ſatis iam quaeſtioni propoſitae proluſimus; tempus eſt propius ad eam accedendi. Neſcio vero, quomodo refugiat animus et ipſa oratio inuita ad ſequentia Stoicorum decreta traducatur, quibus omnibus hominibus triſtiſſima poſt mortem fata portenderunt. Poſtquam enim hominem, quaſi Deorum aemulum, animantium regem, et terrarum dominum in pulcherrimam huius vniuerſi ciuitatem introduxerunt, ita illum educunt, quaſi ventri per aliquod tempus ſeruire, et corporis aegri miniſtrum age-

re

re natus ſit: hoc vero vitae munere peracto, aeterno ſomno ſepeliri debeat. Ingemiſcendum eſt tantorum virorum erroribus, quibus inter medios humani generis inimicos et criminatores propellebantur, quorum flagitia ex ciuium ſuorum animis exſtirpare in omnibus diſciplinae ſuae partibus ſibi propoſuerant.

In eo quidem omnes conſentiebant Stoici, nullam immortalitatis ſpem animis noſtris eſſe propoſitam: magna tamen certamina et diſſenſiones inter eos oriebantur, quando de tempore diſſolutionis animorum noſtrorum quaerebant. Plurimi ſtatim cum corporibus animas deleri; quidam vero aut omnibus aut ſapientibus vſuram largientes, permanſuros quidem animos, neutiquam tamen aeternos fore ſibi aliisque perſuaſerant. Iidem tamen Stoici, qui alterutram harum opinionum adoptauerant, in ſententia ſemel probata non ſemper perſtabant, verum modo totam quaeſtionem in medio relinquebant, modo ad migrationem quandam animorum propenſiores videbantur, poſtremo ad certam interdum immortalitatis ſpem ſeſe erigebant. Nusquam magis in Stoicorum iudiciis ſtabilitatem

et constantiam desideres: non solum errabant, sed in erroribus quoque fluctuantes diuersis temporibus in contrarias partes trahebantur.

Plurimi, iuniorum praesertim Stoicorum, eadem, qua corpus, morte animum interire statuebant. Huic opinioni Panaetius, Epictetus, Antoninus, et Seneca (posteriores ambo plurimis in locis) fauebant. Ex his vero, quos nominaui philosophis, nemo, Panaetio excepto, erat, qui pro sententiae suae veritate rationes attulisset: ceteri doctrinam de animae mortalitate quasi certam, et nulla argumentatione indigentem ponebant. Solus Panaetius duabus rationibus vtebatur, ad id, quod contra Platonem defendebat, probandum, quarum prima (Tusc. Quaest. I. 32.) haec erat: omne, quod natum sit, interire: hominum vero animos nasci, quod parentum et filiorum similitudine satis declaretur; ergo etiam interire. Alteram vero rationem ita concludebat; nihil esse, quod doleat, quin id aegrum quoque esse possit: quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum: dolere autem animos, ergo etiam interire. Prius quidem argumentum omnes Stoici sine vlle discipli-

nae

nae detrimento adoptare potuissent: posterius vero germani Stoicorum filii, quibus antiquam doctrinam intemeratam, et ab omni labe, Platonicae etiam philosophiae mixtione puram, posteris tradere curae erat, velut spurium et virili sectae robori noxium rejecissent. Pugnabat nempe cum magnifico illo decreto: injurias et animi aegritudines non cadere in sapientem; beatam honesti viri vitam etiam in Phalaridis taurum descendere; virtutem denique vel Equuleo impositam, et intolerandis cruciatibus laceratam a beatitate non deseri. Panaetius vero et ceteri ex Porticu Philosophi, qui cum principibus Romanorum viris viuebant, a seuera et dura veterum disciplina paululum ad Platonis mitiorem philosophandi rationem deflexerant, ne Romanorum animos nimis acerba imperando a doctrinae studiis auerterent.

Epictetus hanc de animorum post mortem statu quaestionem consulto praetermittere videtur. Semel tantum ad eam deuoluitur, ita vero illam soluit, vt cum Panaetio consensisse eum appareat. Sumit nimirum, hominem ex quatuor diuersis naturis concretum esse, et post mor-

tem in eadem, e quibus compactus fuerat, elementa diſſolui : nullos eſſe locos inferos, nullum Acherontem, Cocytum et Pyriphlegethontem : omnia Deorum et Daemonum eſſe plena. (III. 13.) ερχȣ - εις μηδεν δεινον· αλλ' ὅθεν εγενȣ, εις τα φιλα και συγγενη, εις τα ϛοιχεια, ὅσον ην εν σοι πυρ, εις πυρ απεισιν, ὅσον ην γηιδιȣ, εις γηιδιον, ὅσον πνευματιȣ, εις πνευματιον. ὅσον ὑδατιȣ, εις ὑδατιον. ȣδεις ᾅδης, ȣδ' αχερων, ȣδε κωκυτος, ȣδε πυριφλεγεθων, αλλα παντα Θεων μεϛα και Δαιμονων. Nusquam doctrina de animi aeternitate ad conſolandos viros honeſtos : nullibi etiam ad terrores inſapientibus et ſceleſtis iniiciendos vtitur. Vel ex hac ſola obſeruatione ſine aperto ipſius teſtimonio concludere poſſemus, illum maximae Stoicorum parti adſtipulantem animis noſtris ne vſuram quidem vllam poſt corporis mortem dediſſe.

Antoninus, Vir ſanctiſſimus, quemque ad Stoici ſapientis exemplar proxime acceſſiſſe recte diceres, ſaepius ad illam cogitationem redit : quae tandem fata homines poſt corporum interitum maneant ? Licet vero interdum dubius

hae-

haereat, intereantne hominum animi an vero post corporis mortem superstites sint, alibi etiam etiam vitae aliquod tempus animos tempus post eorum e corporibus exitum largiri videatur, certum tamen est, si ipsius sententiam ex plurimis locis colligere velimus, illum quoque hominum animis mortem subitam indixisse. Vitam humanam, (II. 17.) temporis puncto: vniuersam hominis naturam rapido torrenti comparat: mors vero ipsi totius corporis in amica et cognata elementa solutio est. Alio loco de se ipso loquens tempus fore ait, quo in eandem naturam, quae se ipsum genuerit, revertatur, siue potius in rationes mundi seminales recipiatur. Clariora sunt, quae sequuntur (v. 4.) quibus se ipsum excitat, ad naturam, optimam ducem sequendam, donec concidat, et animam in eandem auram, vnde illam delibaverit exhalet, reliquis vero elementis omnes particulas reddat, quibus conceptus, auctus, et ad vltimum vitae diem sustentatus sit. Πορευομαι δια την κατα φυσιν, μεχρι πεσων αναπαυσομαι, εναποπνευσας μεν τȣτῳ εξ ȣ καθ' ἡμεραν αναπνεω, πεσων δε επι τȣτῳ, εξ ȣ και το σπερ-

ματιον ὁ πατηρ μȣ συνελεξε, και το αἱματιον ἡ μητηρ, και το γαλακτιον ἡ τροφος, ἐξ ȣ καθ' ἡμεραν τοσȣτοις ετεσι βοσκομαι, και αρδευομαι, ὁ Φερει με πατȣντα, και εις τοσαυτα αποχρωμενον ἑαυτῳ. Paucis vero ſectiunculis interiectis addit: ſe ex duabus partibus ſiue cauſis conſtare; altera efficiente, altera huic quaſi ſe praebente et ſubiecta: neutram harum neque ex nihilo ortam eſſe, neque in nihilum redactum iri: omnes tamen ſui partes ex natura deſumtas, illuc, vnde natae ſint, rediturus eſſe, et in immenſum ex aliis in alia elementa transmutatum iri. Graeca apud ipſum Antoninum legi poſſunt.

Nemo vero inconſtantior et ſecum minus conſentiens eſt, quam glorioſiſſimus omnium Stoicorum, Seneca. Neque enim in diuerſis tantum Libris, verum in eadem commentatione, in eadem Epiſtola diuerſas et ſecum pugnantes ſententias proponit. Si quis tamen illius iudicium ex plurimorum teſtimoniorum conſenſu elicere velit: etiam hunc animorum ſubitam poſt corporis mortem diſſolutionem credidiſſe inueniet. Cogita (ad Marciam ſcribit c. 19.)

nullis

nullis defunctum malis affici: illa, quae nobis inferos faciunt terribiles, fabula eſt. Nullas ſcimus imminere mortuis tenebras, nec carcerem, nec flumina flagrantia igne, nec oblivionis amnem, nec tribunalia. Nec reos vllos in illa libertate tam laxa: nullos iterum Tyrannos. Luſerunt iſta Poetae, et vanis nos agitauere terroribus. Mors omnium dolorum ſolutio eſt et finis: vltra quam mala noſtra non exeunt, quae nos in illam Tranquillitatem, in qua, antequam naſceremur, jacuimus, reponit. Id enim poteſt aut malum eſſe, quod aliquid eſt: quod vero ipſum nihil eſt, et omnia in nihilum redigit, nulli nos fortunae reddit. Epiſtola vero 71. docet: certis cuncta ire temporibus, omnia naſci, creſcere, exſtingui. Quaecumque vides, (ita Lucilium ſuum alloquitur) ſupra nos currere, et haec quibus innixi atque impoſiti ſumus, veluti ſolidiſſimis, carpentur ac deſinent. Nulli non ſenectus ſua eſt: inaequalibus iſta ſpatiis eodem natura demittit. Quidquid eſt, non erit; nec peribit, ſed reſoluetur. Nobis ſolui, perire eſt. Tandem epiſtola C. II. amico ſuo ſcribit, ſeſe maxima cum voluptate de animorum aeter-

nitate cogitasse, et iam, iam opinionibus magnorum virorum, rem gratissimam promittentium magis quam probantium, credidisse: experrectum vero Lucilii Epistola tam bellum somnium perdidisse.

Nobilissimi igitur Stoicorum Philosophi statim post mortem animos nostros dissolui putabant. Omnes enim humani corporis partes in illas, vnde sumtae sint, naturas reuerti: spirabiles in auram, humidas in aquam, terrenas in omnium nostrum matrem; igneas vero in artificiosum illum, sensus et rationis compotem, ignem: totum denique hominem ita antiquis elementis immisceri, vt nullus post corporis interitum sensus, nullum vitae anteactae, et innumerarum rerum, mente perceptarum, vestigium relinquatur. Mirabile sane et prope singulare est, neminem Stoicorum hanc totius hominis in antiqua elementa, ignearum praesertim partium in diuinam naturam conuersionem, luculenter explicasse, nec vllum aduersariorum, quos multos semper Stoici habuerunt, talem descriptionem flagitasse. Vix enim fieri posse videtur, quin cuiuis, qui de hac animarum in natu-

naturae finum refluxu quadam mentis intentione cogitet, innumerae vndique difficultates cooriantur. Quod si enim animi humani, licet omnia et corpus etiam nostrum peruadente natura, ita soli existere, suo et libero motu incitati cogitare, et iis tantum visis impelli possunt, quae per sensus nostros ad mentis principatum perueniunt; nihil impedire videtur, quo minus iidem animi corporibus suis egressi, et in communem omnium rerum naturam relapsi ita perdurare possint, vt omnium rerum corporis ministerio gestarum, meminerint, et sensus, memoriae vis, ratio ipsis relinquatur. Diuino et artificioso igni, vnde animas nostras scintillularum instar auulsas esse statuebant, sensum et rationem tribuebant: ipsi igitur secum pugnare videntur, quum animorum in hunc ignem reditum cum sensus, memoriae et rationis iactura coniunctum esse affirmarent. Hoc saltem concedere debuissent, hominum mentes neque sensum vnquam neque rationem penitus perdituras esse, verum in magna illa cum natura permistione, humanitatis et pristinae in corpore commorationis oblitas, nouam eamque diuinam vitam

in ipſo diuinitatis gremio deliteſcentes, inchoaturas eſſe.

Neſcio vero, quo pacto Stoici ad hanc concluſionem nunquam peruenerint, quum tota antecedentium cogitationum ſeries ipſos ad eam quaſi rapere videatur. E contrario ipſi illi Stoici, qui diuinam animorum originem tanto vbique ſtrepitu inculcabant, in altera de ipſorum exitu doctrina miſere et aniliter hallucinabantur. Erant enim, qui mentes noſtras corporum inſtar ita magno pondere obrui poſſe putarent, vt illas libero exitu prohibitas, ſtatim ſpargi, atque diſcerpi neceſſe ſit. (Senec. Ep. 57.)

Hactenus eorum, qui animam ſtatim poſt corporis mortem capitis damnabant, ſententia ſatis expoſita, alteram illam, antiquiorum praeſertim Stoicorum opinionem paucis abſoluam, qua animos hominum aeternos quidem non eſſe, ſed per longum tamen temporis interuallum perdurare ſtatuebant. Cleanthes ab ipſo Zenone, Stoicorum patre edoctus omnes omnium hominum animas; Chryſippus vero ſolas ſapientum mentes ad magnam vſque totius vniuerſi conflagrationem ſuperſtites fore, credebat: in hac

vero

vero omnium rerum conuerſione ſeminales rationes, cumque his hominum animas in Iouem reuerſuras eſſe. Zenonem quoque hanc animis noſtris longaeuitatem largitum eſſe, ex loco mox citando apparebit. Quicunque vero animos ad totius mundi incendium perdurare docebant, omnes illi, Chryſippo excepto, piorum animorum ſedes a flagitioſorum domiciliis ſedulo ſecernentes, illis beatas regiones, hiſce vero horrendas et aeternis tenebris oppreſſas ſpecus aſſignabant.

Argumentum, quo animarum noſtrarum durationem, atque in diuerſa loca, tum beata tum infauſta tranſitum confirmabant, ex ipſo illo omnium hominum conſenſu petitum erat, quo Deum eſſe, et rebus humanis conſulere, probare ſolebant. Huic omnium populorum judicio plurimum tribuebant Stoici; eaque pro veris et ipſius naturae vocibus reputabant, quae hominum conſentiente auctoritate per omnes terras recepta ſint. Obſeruaſſe enim ſibi videbantur, opinionum commenta temporis diuturnitate deleri, naturae vero judicia eadem longinquitate creſcere atque confirmari. Prae-

ter

ter Ciceronem (II. de N. D. 2) hanc Stoicorum argumentandi rationem, ad praesentem quaestionem ab ipsis applicatam memorat Seneca, Ep. 117. his verbis: Apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri. Tanquam Deos esse &c. Cum de animorum aeternitate (siue potius perduratione ad mundi interitum) differimus, non leue momentum apud nos habet consensus hominum, aut timentium inferos aut colentium.

Si ex Stoicis iterum quaeris, qua ratione hominum mentes, corpore solutae, sine hac, quam sustinebant, membrorum compage, et sensuum adminiculo existere, moueri, et omnibus, animantis ratione praediti, muneribus fungi queant: et in hac occasione altum apud illos silentium deprehendes. Omnium argutiarum, quas aliis in locis nimis liberaliter profundunt, prorsus obliti videntur, et nuda tantum afferunt effata; sapientum animas, qui vnicam virtutem in hac vita secuti sint, statim post mortem ad aëris, quo terra circumfunditur, vltimas oras effugere, easque regiones occupare, quae sideribus proximae inter lunam et Terrae

orbem

orbem mediae interiacent. Tertullianus (de Anima c. 54.) teſtatur, ſecundum Stoicos ſapientum animas aut ſub lunam, aut circa lunam habitare. Idem declarat Lucanus, genuinus Stoicorum diſcipulus (Lib. IX. 1 - 10.) Pompejum ad ſuperos eorumque domicilia euolaſſe, canens:

Qua niger aſtriferis connectitur axibus aër,
Quodque patet terras inter lunaeque meatus,
Semidei manes habitant, quos ignea virtus
Innocuos vita, patientes Aetheris imi
Fecit, et aeternos animam collegit in orbes.

Antoninus quoque animas noſtras in aëra egreſſas, aliquantiſper perdurare poſſe, paulo poſt vero in naturae ſinum recipi, dicit IV. 21. ὅτως αἱ εις τον αερα μετιςαμεναι ψυχαι, επι ποσον συμμειναςαι μεταβαλλουσι και εξαπτονται, εις τον των ὅλων σπερματικον λογον αναλαμβανομεναι κ. τ. λ. Forſan et de defunctorum hominum mentibus intelligenda eſt Poſidonii apud Ciceronem Enunciatio: (de Diu. I. 30.) plenum aëra eſſe immortalium animorum, in quibus tanquam inſignitae notae veritatis appareant.

Nihil

Nihil opus fuiſſet, haec loca tanto ſtudio congerere, ſi Senecae teſtimoniis vti mihi ſtatim licuiſſet. Verum hic ſcriptor toties immodico bene dicendi ſtudio Platonis ſomniis adeo intemperanter ſeſe immergit, vt eius ſententiae cum veris Stoicorum decretis nullo modo miſceri poſſint et debeant. Nonne morientem Socratem, vel germaniſſimum ſaltem Platonicum audire tibi videris, dum in Conſolatione ad Marciam repente in magnifica haecce verba erumpit: Integer ille, (Marciae filius) nihilque in Terris relinquens, fugit et totus exceſſit: paullumque ſupra nos commoratus, dum expurgatur, et inhaerentia vitia, ſitumque omnem mortalis aeui excutit, deinde ad excelſa ſublatus, inter felices currit animas, excipitque illum coetus ſacer, Scipiones, Catonesque; vtique contemtores vitae, et mortis beneficio liberi. Parens Tuus, Marcia, illic nepotem ſuum, quanquam illic omnibus omne cognatum eſt, applicat ſibi, noua luce gaudentem, et vicinorum ſiderum meatus docet &c. Paucis interiectis Marciae patrem loquentem inducit, cuius oratio in ſequentia verba deſinit, cum antiquorum

Stoi-

Stoicorum opinione conspirantia: Et cum tempus aduenerit, quo se mundus renouaturus exstinguat, viribus ista se suis caedent, et sidera sideribus incurrent, et omni flagrante materia, vna igne, quidquid nunc ex disposito lucet, ardebit. Nos quoque felices animae, et aeterna sortitae, cum Deo visum erit, iterum ista moliri, labentibus cunctis, et ipsi parua ruinae ingentis accessio, in antiqua elementa vertemur.

Saepius in eundem declamandi furorem recidit Seneca, et quod maxime mirandum est, in iis semper locis, in quibus mortem omnium rerum finem, totius hominis in antiqua elementa solutionem, altam denique et securam, nullis visionibus turbatam quietem, sine vlla circuitione declarauerat. Polybium ob fratris mortem his rationibus consolatur. (27. cap.) Ne itaque inuideris fratri Tuo: quiescit, tandem liber, tandem tutus, tandem aeternus est. — Fruitur nunc libero et aperto coelo, ex humili, atque depresso in eum emicuit locum, quisquis ille est, qui solutas vinculis animas beato recipit sinu. — Non perdidit lucem frater tuus, sed securiorem

ſortitus eſt: — non negligit ille nos ſed anteceſſit. In C. II. Epiſtola vero, cuius initio immortalitatem animorum bellum ſomnium, a ſapientibus viris magis promiſſum quam probatum, dixerat, tanto verborum ſplendore, et ſimulata mentis incitatione animorum aeternitatem defendit, vt vix ipſe Plato hanc cauſam maiore dignitate tueri potuiſſet. Alia (inquit) origo nos exſpectat, alius rerum ſtatus. Detrahetur tibi haec circumiecta, nouiſſimum velamentum Tui, cutis: detrahetur caro, et ſuffuſus ſanguis: detrahentur oſſa, neruique firmamenta fluidorum et labentium. Dies iſte, quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis eſt. — Pereunt ſemper velamenta naſcentium. Quid iſta ſic diligis quaſi tua? iſtis opertus es. Veniet, qui te reuelet Dies, et ex contubernio foedi atque olidi ventris educat. — Platoni proprias ſententias quiuis ipſius Philoſophiae non plane rudis facile in adductis Senecae teſtimoniis agnoſcet.

Antiquiores Stoicos praeter beatas felicium animarum ſedes, locos quoque inferos ſtatuiſſe

in

in quibus animae omni flagitiorum genere inquinatae poenas luerent, prorſus ignoraremus, niſi quidam Religionis Chriſtianae Antiſtites eorum ſententias ſcriptis ſuis conſeruaſſent. Epictetus enim, Seneca et Stoicus apud Ciceronem Lucilius (II. de N. D. 2.) nullos inferos, nulla, quae apud inferos vulgo credebantur, portenta eſſe, audacter pronuntiabant. Lactantius vero (Inſtit. Div. VII. 7.) teſtatur: Zenonem Stoicum inferos eſſe ſtatuiſſe: ſedes piorum ab impiis eſſe diſcretas: et illos quidem quietas ac delectabiles incolere regiones: hos vero luere poenas in tenebroſis locis, atque in Coeni voraginibus horrendis. Eadem de Stoicis affirmat Tertullianus: (c. 54. de An.) impiorum animos ad inferos detrudi dicens. Nusquam declararunt Stoici, qualibus tormentis impiorum animos apud inferos vexari crederent: ſuſpicari tamen licet, ſi Lactantii praeſertim auctoritatem ſequi volumus, Zenonis ſententiam a Veterum Poetarum fictionibus, quas Plato in Phaedone fuſius explicauerat, non valde diuerſam fuiſſe. Neque forſan errabimus, ſi illos apud inferos cruciatus impiorum animis propterea a Zenone adhibitos

esse credamus, vt ab omnibus peccatorum sordibus, corporis contagione contractis liberarentur, et hac purgatione aptiores ad fatalem illam cum Deo conjunctionem redderentur.

Expositis hactenus Stoicorum sententiis, qui animam vel statim cum corpore deleri, vel per aliquod tempus superstitem ad mundi vsque conflagrationem perdurare putabant: pauca, quae restant, testimonia adjungam, in quibus iidem philosophi, qui pro animorum vel mortalitate vel longaeuitate tanta pertinacia pugnauerant, ab omni assensu animum cohibere, aut animorum quoque in corpora reditum defendere incipiunt. Saepissime Seneca sequenti disjunctione vtitur in neutram, quibus constat, sumptionum propensior: Mortem aut finem esse aut transitum; post funera vel nullum superesse sensum, vel beatiorem etiam conditionem nos excepturam esse. Mors (inquit Ep. 24.) nos consumit, aut emittit: emissis meliora restant, onere detracto: consumtis nihil restat, bona pariter malaque remota sunt. Eodem modo dubitat in Consol. ad Polyb. c. 27. in Ep. 65. et praesertim

71. his verbis: Magnus animus Deo pareat, et quidquid lex vniuerſi jubet, ſine cunctatione patiatur. Aut in meliorem emittitur vitam, lucidius tranquilliusque inter diuina manſurus: aut certe ſine vllo futurus incommodo, naturae ſuae remiſcebitur et reuertetur in totum. Poſt Senecam Antoninus quoque fateri videtur, hanc quaeſtionem de animorum poſt mortem ſtatu ab ipſa natura tenebris inuolutam eſſe, quae nulla mentis acie diſpelli queant: omne futurum nec percipi nec comprehendi poſſe: rem igitur tutiſſimam eſſe aſſenſionis retentionem. Τι ταυτα? (ſecum ipſe loquitur III. 3.) ενεβης, επλευσας, κατηχθης· εκβηθι ει μεν ἐφ' ἑτερον βιον, ȣδεν θεων κενον ȣδε εκει. ει δε εν αναισθησιᾳ, παυσῃ πονων και ἡδονων ανεχομενος και λατρευων τοσȣτῳ χειρονι τῳ αγγειῳ. Vid. VIII. 58. XII. 5.

Ex frequenti vero hac dubitatione in aliam rurſus conjecturam ſiue potius ſententiam tranſit Seneca, omnium Stoicorum leuiſſimus. In eadem nempe Epiſtola (71. Ep.) in que neque affirmare aliquid de animorum poſt mortem ſtatu, neque negare audebat, non ſine aſſenſu hanc

 affert

affert opinionem : omnium, quas natura contineat, rerum semper in sese remeantium continuum orbem esse : firmissima et solidissima corpora minui, frangi, dissolui : soluta vero in alia iterum componi : animos igitur nostros in beatum quidem naturae sinum relabi, neque tamen aeterna quiete sopitum iri, verum potius in lucem et noua corpora remeaturas esse. Ita sequentia Senecae verba interpretor. . . . Proxima enim intuemur : ad vlteriora non prospicit mens hebes, et quae se corpori addixerit : alioquin fortius finem sui suorumque pateretur, si speraret, omnia illa sic in vitam mortemque per vices ire, et composita dissolui : dissoluta componi. Miror sane, ad hanc animorum in Deum et e Deo migrationem plures Stoicos delapsos non esse, quum adeo facili negotio ex vniuersa eorum de Deo et hominum animis doctrina efficiatur. Nunquam quidem hac sua sententia id consecuti fuissent, neque tantum aegris mentibus solatium attulissent, quantum nos nostra de animorum immortalitate doctrina : dubitari tamen non potest, quin jucunda miseris spes illa et persuasio fuisset, se iterum in hanc

vitam,

vitam, priſtinae licet immemores, redituros, et noua ſemper vitae curricula, breuibus tranquillae quietis interuallis a ſe inuicem ſeparata, ingreſſuros eſſe. Forſan huc trahi poſſent ſequentia Antonini Loca, IV. 21. V. 13. quorum tamen explicatio ab orationis fine, ad quem propero, longius me abduceret.

Perorandi vero veniam facile me impetraturum eſſe exiſtimo, modo rationes adduxerim, quare grauiſſima de animorum immortalitate ſententia Stoicis minus neceſſaria, huic oppoſita minus noxia viſa ſit, quam nobis vel Antiquioribus Platonicis.

Omnium certe Religionum et diſciplinarum nulla vnquam fuit, quae hac de animorum immortalitate ſententia facilius carere potuiſſet, quam ipſa illa, cui Stoici adhaerebant. Illae nempe cauſae, ob quas indocti pariter ac docti animorum immortalitatem ſperare ſolent, praecipuis illorum decretis omnes fere tollebantur. Putabant enim (quod adeo peruulgatum eſt, vt teſtimoniis prorſus non indigeat) beatiſſimam vitam in ſola virtute, calamitoſam vero in vitiis

et peccatis positam esse: illam cuiuis homini recto rationis vsu parabilem, et cum perfecta ratione eandem esse: haec vero iisdem animi viribus a quouis mortalium effugi posse et potissimum in quadam a recta ratione defectione consistere: praeter virtutem vero et vitia (κακιαν) nulla neque corporis neque fortunae bona malaue esse, quibus summa honesti viri beatitudo augeri vel minui possit. Ex his denique pronunciatis concludebant, omnes sapientes viros et inter media tormenta beatos: stultos vero et insipientes omnium miserrimos esse, etiamsi totius corporis sanitate, singulorum membrorum integritate, et omnium rerum copia abundent. Virtus igitur secundum Stoicos nullis extrinsecus praemiis, neque Deorum nectare et Ambrosia indigebat, cum sibi ipsa sufficeret, et cultoribus suis vitae beatissimae effectrix esset: vitia vero ex eorum sententia propria rabie et domesticis furiis ita agitabantur, atque tantas prauitatis et stultitiae poenas dabant, vt nec fabulosa Poetarum tormenta, nec portentosas Platonis voragines in flagitiosorum supplicia aduocare, necesse sit. Quum igitur

vir-

virtutem amplissima praemia, vitia vero horrendi cruciatus in hac ipsa, quam viuimus, vita fatali quadam necessitate consequerentur: nulla alia post mortem vita illis opus erat, in cuius aeternitate miseri quondam virtutis cultores debitis praemiis, scelesti vero et flagitiis suis olim beati, omni poenarum genere afficerentur. Prima igitur et omnium grauissima ratio, ob quam ceteri, sapientiam professi, immortalitatem animorum sperare et probare, ausi sunt, a Stoicis repudiabatur, statuentibus, virtuti et vitiis non semper quidem bonam malamue fortunam, sed beatam tamen et miseram vitam respondere: Deum itaque, humani generis parentem, nihil nobis debere, nos vero non sine summa impietate de admirabili, qua mundus administratur prouidentia queri posse, quum nemo non bonae malaeue conditionis, quae ipsi contingat, ipse auctor atque effector sit. *)

*) Plerique ex recentioribus, qui immortalitatem animorum in dubium vocarunt, aut prorsus negarunt, Stoica hac argumentandi ratione vsi sunt. Petrus Pomponatius in famoso, quem de Animae im-

Si quis hanc rationis conclusionem concedere, illud tamen Stoicis objicere voluisset, aequitate et summa Dei bonitate dignius fore, si sapientibus viris, non per breue vitae nostrae spatium,

immortalitate conscripsit, Libello ita (p. 120. c. 14.) loquitur : ad tertium quod inferebatur, aut Deum non esse vniuersorum gubernatorem, aut iniquum : huic dicitur, neutrum sequi, diciturque nullum malum esse essentialiter impunitum, neque bonum essentialiter irremuneratum esse : pro quo sciendum est, quod praemium et poena duplex est, quoddam essentiale, et inseparabile : quoddam vero accidentale, et separabile : praemium essentiale virtutis est ipsamet virtus, quae hominem felicem facit &c. — ad oppositum modo de vitio, poena namque vitiosi est ipsum vitium, quo nihil miserius : nihil infelicius esse poteſt. — Eadem fere dicit Spinoza Eth. P. V. Prop. 41. 42. Quamuis nesciremus, Mentem nostram aeternam esse, Pietatem tamen, Religionem et absolute omnia, quae ad Animositatem et Generositatem referri ostendimus, prima haberemus. — Beatitudo non est virtutis praemium sed ipsa virtus : nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus.

ſpatium, verum in omnem aeternitatem virtute ſua frui liceret: alterum extemplo Stoicae philoſophiae decretum paratum erat, quo hanc obiectionem infirmare poterant. Pluribus enim argumentis ſiue potius ſimilibus probare annitebantur: virtutem et beatitatem non productione temporis, ſed propria perfectione aeſtimari debere: ob eamque cauſam neque optabiliorem neque magis expetendam eſſe beatam vitam, ſi ſit longa quam ſi breuis. (III. de Fin. 14.) Quum igitur Stoici beatam ſapientis vitam non metirentur annorum numero et temporis longinquitate, nemo amplius mirabitur, illos vitae hujus continuationem minus curaſſe, quam ceteri homines ſolent, qui alia felicitatis menſura vtuntur.

Aliud adhuc Stoicis relictum erat perfugium, quod neſcio an rectius Latebras ſiue anguſtias appellauerim. Statuebant enim, ſcelerum poenas ſi quis morte effugiſſet, eas a liberis et ſeris nepotibus repeti; (III. de Nat. D. 38.) atque contra ex iisdem aequitatis legibus in poſteros virtutum praemia transferri, quibus majores, praematura morte exſtincti, frui non potuiſſent: imo

imo eo vſque progrediebantur, vt quosdam homines a Deo indulgentius tractari ſtatuerent, propter futuram nepotum pronepotumque ac longe ſequentium poſterorum indolem. (V. de Benef. 32.) Hoc erat totius diſciplinae arcem prodere, dum caſtella quaedam defendere conabantur. Ab omnibus aliis, non vero a Stoicis haec ſententia propugnari poterat, quoniam tota de moribus philoſophia hoc decreto nitebatur: virtutem et beatam vitam in ſapientis poteſtate eſſe: nec vllam vim externam, ne fati quidem et ipſius Jouis tantam cogitari poſſe, quae virtutem atque beatitudinem honeſto viro eripere valeat.

Druckfehler

Druckfehler und Verbesserungen.

Seite 6	Zeile	11	von unten für Bewustseyn lieš Bewustseyns
13	—	10	von oben für Graden lieš Grade
24	—	4	v. u. für uns lieš und
28	—	4	v. u. für in den lieš in dem
32	—	7	v. o. für sey lieš seyn
34	—	5	v. u. für bewußt lieš sich bewußt
37	—	2	v. u. für müssen lieš müßten
38	—	4	v. o. für sollen lieš sollten
48	—	6	v. o. für Gassendi lieš Gassandi's
—	—	12	v. o. für lieš, lieš ihm
—	—	3	v. u. für auch lieš auch durch
55	—	5	v. o. für nach lieš noch
58	—	1	v. o. für geben lieš gaben
60	—	2	v. u. für gereizt, wird lieš gereizt wird
—	—	2	v. u. für hineingehen lieš hineinzugehen
65	—	4	v. u. für Schmeicheler lieš Schmeicheley
66	—	2	v. u. für machen lieš machten
70	—	3	v. u. für σαρκκ lieš σαρκα
95	—	12	v. u. für hätten lieš hätte
98	—	6	v. u. für Concreata lieš Concreta
113	—	7. 8.	v. u. für ενατω κειμενασ lieš εναποκειμενασ
121	—	1	Note statt ουσ lieš ʿουσ
127	—	10	gerirer lieš geri res
135	—	14	für wie sie lieš wie sie nicht
136	—	17	für Gab. lieš Gal.
139	—	5	statt und dann, lieš und
—	—	15	für Seelen lieš Leiber

Seite

Seite 140	Zeile	1	statt von dem ließ von der
175	—	8	von unten statt et ließ ut
178	—	9	statt weder ließ weder die
196	—	2	statt allen ließ alle
197	—	2	v. u. statt allem ließ dem
199	—	1	statt Streit ließ Streich
201	—	6	statt ein gleichen ließ ingleichen
203	—	8	v. u. statt Freuden ließ Freunden
209	—	10	statt alleine ließ allein
216	—	5	statt leichteste ließ leichtesten
219	—	14	statt einen ließ einem
221	—		letzte Zeile ist also überflüßig
222	—	5	statt nons ließ nous
ib.	—	9	statt ni ließ ne
ib.	—	10	statt touts ließ toutes
ib.	—	13	statt va ließ vu
223	—	8	statt Angustus ließ Augustus
226	—	19	statt Hintritt ließ Eintritt
227	—	4	statt in ließ in einer
230	—	17	statt Vergnügen ließ Vorzügen
231	—	2	statt es ließ er
249	—	22	statt zusammengesetztere ließ zusammengesetzter
ib.	—	25	statt nicht ließ nichts
256	—	25	statt gerettet ließ gerettet werden
268	—	3	statt exstructum ließ exstructam
ib.	—	13	statt alii ließ ali
278	—	14	statt insapientibus ließ insipientibus
279	—	3	statt animos tempus ließ animis

In dieser Handlung sind nebst mehrern nachstehende Verlagsbücher zu haben.

Maiers, Joh. Christ. teutsches weltliches Staatsrecht, abgetheilt in Reichs- und Landrecht, 3 Bände, komplet. gr. 8. 3 Thlr. 18 Gr.
Der dritte Band ist in dieser Jubilatemesse neu.

Millers, D. J. P. Lehrbuch der ganzen christlichen Moral zum allgemeinen Gebrauch, zweite sehr ververmehrte Auflage. gr. 8. 18 Gr.
ist in dieser Jubilatemesse neu.

Ebend. ausführliche Anleitung zur weisen und gewissenhaften Verwaltung des evangelischen Lehramts. gr. 8. 1 Thlr.

Ebend. systematische Anleitung zur Kentniß auserlesener Bücher in der Theologie und in den damit verbundenen Wissenschaften, zweite vermehrte Aufl. 8. 1775. 12 Gr.

Ejusd. chrestomathia latina adformandum tam ingenium, quam animum puerilis aetatis accommodata, editio quinta multo emendatior 8. 5 Gr.

Dohms, Christ. Wilh. Geschichte der Engländer und Franzosen im östlichen Indien. 1ster Theil 8. 12. Gr.

Anti Pope oder Versuch über den Natürlichen Menschen, nebst einer neuen prosaischen Uebersezung von Pope's Versuch über den Menschen. 8. 14 Gr.

Deutsches Museum 1. 2. 3. 4. 5tes Stück. Jänner bis May, 1776. brochirt à 8 Gr. der Jahrgang kostet 4 Thlr.
Alle Monate wird ein Stück prompt ausgegeben.

Katechismus der christlichen Religion für das Landvolk als der zweyte Theil des Katechismus der Sittenlehre für das Landvolk 8. 6 G.
Ist in dieser Jubilatemesse ganz neu.

Campe J. H. die Empfindungs- und Erkenntnißkraft der menschlichen Seele 8. 12 Gr.

Westphal, *E. C.* institutiones iuris naturalis artis ordine digesti et ab arbitrariis fori sententiis purgati 8. maj. Lipsiae 20. Gr.

Glassii, Salom. Philologia Sacra his temporibus accommodata a D. Io. Aug. Dathio Tom. I. Grammatica et Rhetorica Sacra 8. maj. Lipsiae 1776. 3. Thlr. 16 Gr.

Erxleben, Joh. Christ. Polykarp, physikalisch-chemische Abhandlungen, 1ster Band. 8. 1776. 22 Gr.

Blackwells Untersuchung über Homers Leben und Schriften aus dem Engl. übersetzt von Joh. Heinrich Voß mit einer Karte von Griechenland 8. 1776. 1 Thlr. 4 G.

Predigten des Herrn Magister Sebaldus Nothanker, aus seinen Papieren gezogen. 2 Theile, 8. 1776. 12 Gr.

Der 2te Theil ist in dieser Jubilatemesse neu.

Siegwart, eine Klostergeschichte. Erster Theil 8. 1776. 1 Thlr. 4 Gr.

Sententiosa vetustissimorum Gnomicorum quorundam Poetarum opera, praefatus est Ill Chr. Gottl. *Heyne*, continetur in hoc Volumine Pythagoreorum aureum carmen varietatem lectionis notas adjecit, in usum scholarum edidit Eberh. Gottl. *Glandorf* 8. Lips. 12. Gr.

Vorstehende 12 Bücher sind auch in dieser Jubilatemesse neu.

Englische allgemeine Bibliothek von mehrern Gelehrten in England ausgefertiget. Zwey Bände aufs Jahr 1775. oder Jänner bis December und Supplement machen 13 Stücke, brochirt, gr. 8. 4 Thlr. 12 Gr.

Hievon sind die letzten 7 Stücke in dieser Jubilatemesse neu.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Meiners, Christoph,

Vermischte Philosophische Schriften

Bd.: Zweyter Theil

1776

Coburg, Landesbibliothek -- B II 11/42
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916464-6